نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف

الشيخ الامام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن
الاسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سُلَّم الوُصُول، لشرح نهاية السول ﴾

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد بخيت المطيعي ﴾
مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الأول

عالم الكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وبعد فقد قرَّر مجلس ادارة ﴿جمعية نشر الكتب العربية﴾ بالقاهرة في جلسته المنعقدة مساء الخميس ١٦ ربيع الثاني عام ١٣٤٣ طبع شرح الامام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الاسنوى القرطبي الشافعي المتوفَّى سنة ٧٧٢ هـ على كتاب منهاج الوصول الى علم الاصول للامام قاضي القضاة ناصر الدين عبد الله بن أبي القاسم علي بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفَّى سنة ٦٨٥ هـ المسمى ﴿نهاية السول في شرح منهاج الاصول﴾ مضموماً اليه ما كتبه عليه صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي مفتي الديار المصرية سابقا من الحواشي المفيدة التي تكفلت بفتح مغلقه وتذليل ما صعب من مباحثه والاجوبة السديدة عن الاسئلة التي أوردها الشارح واغفل الجواب عنها

وعنيت الجمعية بتصحيح الكتاب كبير العناية ، وعارضت شرح الاسنوى بنسخة مخطوطة قيّمة يقرب زمن كتابتها من عصر المؤلف ، وعهدت الى بعض حضرات العلماء من اعضائها بمهمة تصحيحه

ومن الله نستمد العون ، وهو يتولى النفع به

القاهرة : فى غرة رجب ، سنة ١٣٤٣

مبانيه. محرر لأدلته . مقرر لاصوله . كاشف عن أستاره . باحث عن اسراره. منبهاً فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الاسئلة التي لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ماوقع فيه من الغلط فى النقل (الثالث) تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب امامه في الاصول ، فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لى من كتب الشافعي كالام والاملاء والأمالى ومختصر المزنى ومختصر البويطى نقلتها منه بلفظها غالباً مبيناً للكتاب الذى هي فيه ثم للباب ، وان لم أظفر بها فى كلامه عزوتها الى ناقلها عنه (الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسائل المحتاجة الى ذلك (الخامس) التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام أو كلام الآمدي أو كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به آخذون فان اضطرب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع الاصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التى ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكروه منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلى بعضها بعضا فلذلك أضربت عن كثير منها فلم اذكره ألبتة اكتفاء بالتقرير الصواب وأشرت الى كثير منها اشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن)

الشيخ بخيت بن حسين المطيعي الحنفي غفر الله له ولوالديه الذنوب . وستر له ولسائر المسلمين العيوب : لما قررت رياسة المعاهد الدينية تدريس منهاج الاصول للبيضاوي وشرحه للأسنوي بالمعاهد المذكورة طلب مني بعض أفاضل أهل العلم أن اكتب على شرح الاسنوي المسمى بنهاية السول على منهاج الاصول للعلامة القاضي البيضاوي تقييدات لطيفة . وتحقيقات شريفة . توضح ما أشكل على الطلاب في هذا العصر من معانيه . وتشتمل على الجواب عما استشكله على المنهاج ولم يجب عنه فيه . مع بيان ما كان حقاً من الاعتراض . بدون ميل عن الحق ولا اعراض . وغير ذلك مما تدعو اليه حاجة الناظرين لاحقاق الحق وتمييز الصواب من الخطأ.

التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة . كنقول غريبة . وابحاث نافعة . وقواعد مهمة . الى غير ذلك مما ستراه ان شاء الله تعالى

واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام فخر الدين والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفى لحجة الاسلام الغزالى والثانى المعتمد لأبي الحسين البصرى حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما فاعتمدت فى شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول . طلباً لادراك وجه الصواب فى المنقول منه والمعقول . وحرصاً على ايراد ما فيه على وفق مراد قائله . فانه ربما خفى المقصود أو تبادر غيره فيتضح بمراجعة أصل من هذه الاصول المذكورة . ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره . فاني بحمد الله شرعت فيه خلياً من الموانع والعوائق . منقطعاً عن القواطع والعلائق . فصار هذا الشرح عمدة فى الفن عموماً . وعمدة فى معرفة مذهب الشافعى فيه خصوصاً . وعمدة فى شرح هذا الكتاب . وسعيت سعي في ايضاح معانيه . وبذلت وسعي فى تسهيله لمطالعيه . بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى . ولا يبطيء ادراكه على المنتهى * وسميته ﴿ نهاية السول في شرح منهاج الاصول ﴾ والله اسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين

فأجبت طلبه وشرعت أن اكتب ما يسر الله لنا نقله من كلام المحققين من علماء هذا الفن المتقدمين والمتأخرين . وما فتح الله به على عبده المسكين . المتوسل اليه بسيد المرسلين . فجاءت وافية ان شاء الله تعالى بالمقصود . وهي وان كانت قليلة المباني . لكنها كثيرة المعاني . تغني عن كثير من المطولات ويستفيد منها المبتدي. ولا يستغنى عنها المنتهي . وأرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم. عائدة على الطلاب بأكبر فائدة وأعظم نفع عميم . انه الجواد المحسن المنعام . وسميتها ﴿ سلم الوصول لشرح نهاية السول ﴾

قال « اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد[1] » اقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه. ولا شك أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء[2] والفرق بين اللقبي والاضافي من وجهين

---

(١) قال المصنف « أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الخ » اعلم أن اسماء العلوم في اصطلاح العلماء تطلق ويراد منها الفن المدون المخصوص الذي هو المسائل ذات الموضوعات الخاصة والمحمولات الخاصة ويطلق أيضاً على التصديقات التي تتعلق بهذه المسائل الخاصة بقطع النظر عن خصوص من قامت به تلك التصديقات وتطلق أيضاً على ملكة استحضار تلك المسائل كما أن الصحيح أنها تطلق أيضاً على ملكة الاستحصال وان لم تحصل مسائل العلم كلها بالفعل ولا تستحضر كذلك بل يكفي في الاطلاق حصول الملكة التي يتمكن من قامت به من تحصيل مسائله والتصديق بها بأن يقوم به كيفية راسخة بها يقتدر على ما ذكر وذلك في العلوم التي تتلاحق مسائلها وتتزايد بزيادة ابحاث الباحثين واستنباط المستنبطين . ولذلك اختلفت طرق العلماء في تعاريف العلوم وشرح اسمائها فاختار المصنف تعريف أصول الفقه باعتبار اطلاقه على التصديقات المتعلقة بالقواعد التي ينبني الفقه عليها ويستند الفقيه في استنباط الفقه اليها فقال أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . اه

(٢) قال الاسنوي « ولا شك أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل من معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً الخ ماقال » وأقول : هذا صريح في أن لفظ أصول الفقه صار في اصطلاح العلماء علماً على الفن المدون المخصوص الممتاز بموضوع خاص ومحمولات خاصة . وهذا الفن هو المسائل الكلية المركبة من الموضوعات التي ترجع الى موضوع الفن ومن المحمولات التي ترجع الى الحيثية المبحوث عنها في هذا الفن فموضوع أصول الفقه هو الادلة الاجمالية من حيث يثبت بها أحكام الفقه وطرق استفادة الاحكام

احدهما أن اللقبي هو العلم كما سيأتي والاضافي موصل الى العلم . الثاني أن اللقبي لابد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . وأما الاضافي فهو الدلائل خاصة . ولفظ اصول الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقبي لان جزأه لا يدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه في الاصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان

من أدلتها وحال مستفيدها فالبحث عن طرق الاستفادة وحال المستفيد يرجع الى البحث عن موضوع هذا الفن وهو الأدلة الاجمالية من حيث اثبات الاحكام الشرعية العملية بها لأنها لا تكون كذلك الا بعد كونها راجحة مثلا وكون المستنبط لها مجتهداً . وكون موضوع هذا الفن هو الادلة المذكورة وطرق استفادة الأحكام من أدلتها وحال المستفيد الذي هو المجتهد طريقة الشافعية . وطريقة الحنفية أن موضوع هذا الفن هو ماذكره الشافعية والأحكام أيضاً من حيث أنها تثبت بالأدلة على ما يأتي بيانه . وكما أن لفظ أصول الفقه الذى صار اسما لذلك الفن المدون يطلق على هذه المسائل يطلق أيضاً على معرفتها والعلم بها اما بمعنى التصديق المتعلق بها أو بمعنى ملكة استحضارها أو استحصالها وان لم تحصل كلها بالفعل ويكفي في استحضارها لوضع الاسم عليها وجعله علماً أن يستحضرها الواضع اجمالا باستحضار موضوع العلم المميز بحيثية خاصة هي التي يبحث عنها في ذلك العلم. وانما قلنا يكفي في اطلاق اسم العلم ملكة الاستحصال التي هي كيفية راسخة على وجه ما سبق لأن من بين العلوم علوماً كالفقه تتلاحق مسائلها وتزيد بزيادة الحوادث وابحاث الباحثين فيجب أن يكون الفقيه هو من قامت به ملكة الفقه على معنى أنه قامت به كيفية راسخة يقتدر بها على استنباط تلك المسائل من أدلتها التفصيلية ، ولو كان لايطلق اسم العلم الا على ملكة استحضار كل المسائل أو على التصديق بكل مسائل الفقه لم يوجد مجتهد ولافقيه وتكون جميع المسائل التي تتجدد وتحدث بتجدد الحوادث فيستنبطها المجتهدون بعد المجتهد الاول ليست فقهاً ولا قائل بهذين

ينبغى له أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف اصول الفقه[1] كما فعل الامام في المحصول والآمدى في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولا تعريفهما ثم نعود الى شرح كلامه فنقول : الاصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى فى الاصلاح فأما معناه اللغوى فاختلفوا فيه على عبارات : أحدها ما ينبني عليه غيره قاله ابوالحسين البصرى فى شرح العمد . ثانيها المحتاج اليه قاله الامام فى المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل. ثالثها مايستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول. رابعها ما منه الشيء قاله صاحب الحاصل. خامسها منشأ الشيء قاله بعضهم . وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير * وأما فى الاصطلاح فله أربعة معان : أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً اصول الفقه أى ادلته . الثاني الرجحان كقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز . الثالث القاعدة المستمرة كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل. الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور فى القياس فى تفسير الاصل * وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوى واصطلاحى

(١) قال الاسنوي « فكان ينبغي أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه الى آخره » أقول : انما ينبغي ذلك لو كان غرضه أن يعرّف المركب الاضافي باعتبار معناه التركيبي فان بيان هذا المعنى هو الذي يتوقف على بيانه معنى جزءيه وأما بعد أن نقل هذا المركب وصار لقباً وعلماً على الفن المدون الخاص فلم يبق لكل من جزءيه دلالة على جزء معناه التركيبي ولم يبق لواحد منهما بانفراده معنى أصلاً بل صار كل جزء منهما كالزاي من زيد وليس الغرض من التعريف هنا الا شرح مسمى هذا الاسم وبيان معناه اللقبي فقط ليكون الشارع فيه على بصيرة منه وذلك لا يتوقف على معرفة اجزاء المركب الاضافي ولا حاجة اليه في بيان المقصود فالمصنف قصد بترك تعريف جزءي اللفظ المركب الاضافي الاعراض عما قاله الامام والآمدي وغيرهما لما رآه من أن ذلك لا حاجة اليه وان ذكره قبل تعريف الفن وشرح مسماه المراد من اسمه اللقبي تطويل بلا طائل

فالاصطلاحي سيأتى في كلام المصنف وأما اللغوى .فقال الامام فى المحصول والمنتخب : هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أي فهمت أفهم .قال الله تعالى « فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً »وقال تعالى « ما نفقه كثيراً مما تقول» وقال تعالى « ولكن لاتفقهون تسبيحهم » اذا علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس[1] دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين أحدهما أن العلم يتعلق بالنسب أى وُضِع لنسبة شيء الى آخر ولهذا

---

(١) قال الاسنوي « معرفة كالجنس الى آخره » انما قال كالجنس لأن هذا التعريف شرح لحقيقة اصطلاحية وبيان لها من حيث انها مسمى اسمها اللقبي والمراد من المعرفة التى أخذها المصنف في تعريف الاصول والعلم الذي اخذه ابن الحاجب فيه أيضاً معنى واحد هو مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فهما في التعريف بالمعنى المنقسم في اصطلاح المناطقة الى تصور وتصديق وباضافته الى ادلة الفقه الاجمالية المراد منها المسائل والقواعد الكلية خرج التصور . ومثل ذلك يقال في العلم المأخوذ في تعريف الفقه فالمراد منه أيضاً مطلق الادراك وباضافته الى الاحكام التي معناها النسب التامة على ما يأتي خرج التصور أيضاً . وأما ما قاله الاسنوى من الفرق بين المعرفة والعلم فذاك باعتبار معنى آخر غير مراد هنا والمعرفة كما تطلق على ما قاله الاسنوى وحينئذ يكون بينها وبين العلم ذلك الفرق تطلق أيضاً ويراد منها التصديق بالقرينة التي تدل على ذلك ألا ترى أن المعرفة في قولهم معرفة الله واجبة لايراد منها الا التصديق والاذعان وهذا المعنى أخص من مطلق التصديق المراد هنا . وكذا قول الاسنوى ان العلم يتعلق بالنسب مبني على أن العلم خاص بالتصديق وهو اصطلاح غير مراد هنا بل المراد من العلم والمعرفة في تعريف الاصول وسائر تعاريف العلوم المدونة هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق كما قلنا

تعدى الى مفعولين بخلاف عرفت فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً . الثانى ان العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضاً ومنهم الآمدى فى أبكار الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على العلم القديم * وقوله «دلائل الفقه» هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه والثانى معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام والثالث معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من اصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به اصولياً لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء . والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها [1] وأن الأمر مثلا

---

(١) قال الاسنوي « والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى آخره » أقول اراد أن يبين أن المسائل التي يبحث فيها عن كون الكتاب والسنة وما عطف عليهما حجة هي من مسائل علم الاصول . وقوله وكون الأمر للوجوب أشار به الى ان المراد من الدلائل الاجمالية القواعد الكلية التى تصلح ان تكون كبريات تؤخذ من اللغة وأصول الدين تضم لصغريات سهلة الحصول تؤخذ من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ويكون المجموع هو الدليل الذي يثبت به الاحكام الشرعية العملية التى هي الفقه . فقولنا مثلاً ان الأمر حقيقة للوجوب والنهي حقيقة للحرمة تضمن أمرين أحدهما كون الأمر لطلب الفعل طلباً جازماً والنهي لطلب الترك طلباً جازماً وهذا يؤخذ من اللغة . وثانيهما كون هذا الطلب الجازم وجوباً يمدح عليه من يمتثله عاجلا ويثاب عليه آجلا ويعاقب على تركه آجلا ويذم عاجلا أو حرمة يذم مرتكبها عاجلا ويعاقب على فعلها آجلا ويمدح على الكف عنها عاجلاً ويثاب على ذلك آجلا وهذا مأخوذ من أصول الدين الذى يبين فيه وجوب اعتقاد أن الآمر والناهي بالشرائع الآلهية هو الله الذى يرجى ثوابه ويخشى عقابه فقد أخذنا من هذا المجموع قاعدتين كليتين هما قولنا كل أمر للوجوب حقيقة وكل

للوجوب وليس المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه * واعلم أن التعبير بالادلة مخرج لكثير من أصول الفقه (١) كالعمومات واخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فان الاصوليين وان سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه

نهى للتحريم حقيقة فهاتان القضيتان الكليتان وأمثالهما مسائل علم أصول الفقه ودلائل الفقه الاجمالية بمعنى أنها الكبريات التى عليها المعول في استنباط الأحكام اذا ضمت الى الصغريات المأخوذة من الكتاب مثلا تقول قوله تعالى « أقيموا الصلاة » أمر بالصلاة من قبل الله تعالى وكل أمر هو كذلك يفيد وجوب المأمور به فقوله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فان كان الاسنوى أراد من قوله والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة الخ هو ما ذكرناه كان قوله ذلك صحيحاً ولكنه تكلف لاحاجة اليه فان المراد من معرفة الادلة الاجمالية فى التعريف معرفة الكبريات فقط لأنها هي مسائل الاصول وقواعده وجعلت هي الأدلة لأنها هي العمدة في الاستدلال وان كان تمام الدليل الذي يستند اليه المجتهد عند الاستنباط انما هو بالصغرى أيضاً لكن الصغرى لا يبحث عنها في الاصول فالمراد بمعرفة القواعد المتعلقة بالادلة الاجمالية والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية الاجمالية المشار اليها بقوله اجمالا مثبتة للاحكام الشرعية العملية عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات والاستفادة وحال المستفيد ولاشك أن التصديق بما ذكر هو بمعنى التصديق بالمسائل الكلية التى يبحث فيها الاصولى ليجعلها المجتهد كبريات لصغريات سهلة الحصول كما سبق

(١) قال الاسنوي « واعلم ان التعبير بالأدلة مخرج الخ » أقول المصرح به أن الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعياً كان أو ظنياً كما في البدخشي وغيره فلا وجه لقول الاسنوى ان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به اه. فالادلة كالطرق تتناول الامارات أيضاً

يتناول الادلة والامارات. وقوله « اجمالا » أشار به الى أن المعتبر فى حق الاصولى انما هو معرفة الادلة من حيث الاجمال كـكون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب كما بيناه. وفى الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظران ينصب كل منهما الدليل على مسئلة معينة وفيما قاله نظر[1] ولم يصرح فى المحصول بالمحترز عنه . فان قيل ان اجمالا

---

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر » أى فيما قاله صاحب (الحاصل) من الاحتراز بقوله اجمالا عن علم الفقه وعلم الخلاف نظر وبين البدخشي وجه ذلك النظر بقوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج الى اخراجه اللهم الا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعته سواء كان من أحكام الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للاحكام الفقهية ولو سلم فلا يخرج بقوله اجمالا لانهم ربما يقولون في الجدل والخلاف المدعى الوجوب فى صورة من صور النزاع ويعبرون بالمقتضى أو عدم الوجوب ويعبرون بالمانع اه وأقول أما قوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه الخ فهو مردود بأن معرفة أدلة الفقه صادقة بمعرفة أدلته الاجمالية وأدلته التفصيلية وعلم الاصول لايبحث فيه عن أدلة الفقه التفصيلية فلولا قول المصنف اجمالاً الذى هو بمعنى قول غيره الاجمالية لم تخرج المسائل التى يبحث فيها عن الادلة التفصيلية للفقه فالمراد الاحتراز عن أدلة الفقه التفصيلية. وقوله اللهم الا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية غير مسلم بل المراد بالفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المأخوذ من أدلتها التفصيلية فهى معرفة الفن المدون ومعرفة الادلة التفصيلية من مباحث الفقه بمعنى الفن المدون فهي فقه أيضاً فالمسائل التى يبحث فيها عن تلك الادلة تدخل فى التعريف لولا قول المصنف اجمالا الذى هو قيد بمعنى الاجمالية كما قلنا وأما قوله وكذا الخلاف لأنه عبارة الخ فنقول هو مردود أيضاً لأنه متى سلم أنه يبحث فى علم الخلاف عن الاقيسة المؤلفة من المشهورات

في كلام المصنف لايجوز أن يكون مفعولا[1] لأن عرف لايتعدّى الا الى واحد وقد جر بالاضافة ولا تمييزا منقولا من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة

والمسلمات الخ فقد سلم ان من جملة تلك الاقيسة الاقيسة الفقهية ومثلها باقى الادلة الفقهية التى يتعرض اليها الخلافى فان علم الخلاف كالمنطق يعم جميع العلوم وحينئذ يصدق علم الخلاف أنه معرفة دلائل الفقه وان كان يبحث عنها وعن غيرها أيضاً ولولا قول المصنف اجمالا ما خرج علم الخلاف . وأما قوله ولو سلم فلا يخرج بقوله اجمالا الخ فهو مردود أيضاً لأن أهل الجدل والخلاف اذا قالوا المدعى الوجوب فى صورة النزاع وعبروا بالمقتضى وأطلقوا أو المدعى عدم الوجوب وعبروا بالمانع وأطلقوا فهم انما يريدون مقتضيا خاصا لوجوب خاص هو مذهب ذلك المدعى أو عدم وجوب خاص هو مذهب المدعى لمـانع خاص لأن غرض الخلافى هو تعضيد مذهب امامه الذى استنبطـه امامه من الدليل لا استنباط حكم من دليل وشتان بين هذا وبين مايبحث عنه الأصولى فيقول مطلق الامر للوجوب ومطلق النهى للتحريم فلولا قولنا اجمالا ماخرج علم الخلاف أيضاً

(١) قال الاسنوى « فان قيل إن اجمالا فى كلام المصنف لايجوز أن يكون » الى آخر ما قال . أقول ان قول المصنف اجمالا يجب ان يـكون في كلامه حالا من الادلة حتى يكون وصفا لها فيخرج علم الفقه وعلم الخلاف كما سبق . و ما قيل ان الدلائل مؤنثة واجمالا مذكر غير صحيح لأن دلائل جمع دليل وهو مذكر كما يأتى في كلامه وانما يقال ان دلائل جمع واجمالا مفرد وهـذا لاضرر فيه لان اجمالا مصدر يوصف به الجمع والمفرد وهو هنا بمعنى مجملة كأنه قال معرفة دلائل الفقه مجملة ومجىء الحال من المضاف اليه فى مثل هذا التركيب جائز كقوله تعالى «ملة ابراهيم حنيفا » ولاحتياجه الى التأويل عدل عنه صاحب جمع الجوامع فقال أصول الفقه دلائله الاجمالية فجعل الاجمالية وصفا صريحا للادلة فلا يحتمل غير ذلك وما عدا الحالية بعيد عن مراد المصنف وعماينا سب التعريف

الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لأنهما مؤنثان واجمال مذكر ولا نعتا لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب انه يجوز ان يكون فى الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب كقوله تعالى « واسأل القرية » أي أهل القرية ويجوز أن يكون نعتا لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال الجوهرى تقول عرفت معرفة وعرفانا اه وعلى هذين الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة وأما عوده الى الدلائل فهو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده ويجوز ان يكون حالا واغتفر فيه التذكير لكونه مصدرا وفى بعض الشروح أن اجمالا منصوب على المصدر أوعلى التميز وهو خطأ لما قلناه * قوله « وكيفية الاستفادة منها » وهو مجرور بالعطف على دلائل [1] أى معرفة دلائل الفقه ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الاحكام الشرعية منها وذلك يرجع الى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد ونحوه مما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة تعارض الادلة ومعرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الادلة على بعض وانما جعل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعارض والترجيح لان دلائل الفقه مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار معرفة ذلك من أصول الفقه * وقوله « وحال المستفيد » هو مجرور أيضا

---

(١) قال المصنف وكيفية الاستفادة منها . قال الاسنوى «هو مجرور بالعطف على دلائل الخ» فأشار بذلك الى ان المصنف جعل المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة بعضاً من أصول الفقه وقد بين وجه ذلك وقد صرح بذلك سابقا عند بيان الفرق بين المعنى الاضافى لأصول الفقه والمعنى اللقبى حيث صرح ان المعنى اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد

بالعطف على دلائل [1] أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى

(١) وقال المصنف وحال المستفيد قال الاسنوي « هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل الخ » فأشار بذلك الى أن المصنف جعل المسائل المتعلقة بحال المستفيد بعضاً من الأصول أيضاً وبين وجه ذلك وقد صرح به كذلك كما قدمناه قريبا وقد خالف فى كل ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أن المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة وحال المستفيد ليست من أصول الفقه بل لابد منهـا فى مسمى الاصولى وأن ذلك لم يسبقه اليه أحد وقال ان أصول الفقه ليست الا الادلة الاجمالية فلزم أن يكون الاصولى هو المتصف بالاصول لانه منسوب اليها ونسبته اليها بقيامها به وقيامها به معرفته اياها ومعرفته اياها متوقفة على معرفه طرق استفادتها فكانت لابد منها فى صدق مسماه ولذلك ذكرت في أصول الفقه وان لم تكن منه اهـ بمعناه واعترضه الزركشي والجلال المحلى فى شرحيهما عليه وخالفه فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت وذلك لان مما لاشك فيه واتفق عليه الكل أن أصول الفقه هو ماينبني عليه الفقه ويسند اليه وليس ذلك الا أدلة الفقه الاجمالية التى هى القواعد الكلية التى يحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد فى استنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وهذه القواعد هى مباحث الادلة الاربعة ومباحث الترجيح وغيرها من طرق الاستفادة ومباحث الاجتهاد التى هى مباحث حال المستفيد لجميع هذه المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة ينبني الفقه عليها ويستند اليها ويحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد عند تطبيق الادلة التفصيلية على احكامها واستنباط احكامها منها فكانت كلها أصول الفقه بلا شبهة وكان فى الامكان حمل تعريف جمع الجوامع على مايشمل المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة لولا أن صاحبه صرح بمراده ولم يجعل من الاصول ماعدا المسائل المتعلقة بالادلة الاجمالية فكان قوله هذا مخالفاً لما عليه الاصوليون فان كل من عداه من الاصوليين جعلوا المسائل المتعلقة بمباحث طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقـه وذكروها فى تعريفه أو أدخلوها فى دلائل الفقه الاجمالية ليكون التعريف شاملا لجميع اجزاء الفن المارة لافرق فى ذلك بين من تقدم على صاحب جمع الجوامع من الاصوليين ومن

فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك الى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التى ذكرها فى الكتاب السابع وانما كان معرفة تلك الشروط من اصول الفقه لانا بينا أن الادلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلى لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد فتلخص

تأخر منهم واشاروا بذلك الى ان مسائل الاصول هى القواعد المبحوث فيها عن موضوعه من حيث يتوقف عليه اثبات الاحكام الشرعية العملية فاستنباطها من أدلتها التفصيلية وموضوعه هي الادلة الاجمالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من حيث ما ذكر فالتعريف تضمن ذكر الموضوع الذى يمتاز به العلم عما سواه وهذه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فموضوع الاصول ماذكره الشافعية والاحكام فما ذكر الشافعية من الادلة الاجمالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من موضوع الاصول من حيث اثبات الاحكام بها والاحكام من موضوعه أيضاً من حيث أنها تثبت بالادلة الاجمالية فمطلق الامر مثلا مبحوث عنه فى الاصول من حيث يثبت به الوجوب فيقال مطلق الامر حقيقة للوجوب والوجوب الذى هو الحكم يبحث عنه فى الاصول أيضاً من حيث انه يثبت بمطلق الامر فيقال الوجوب يثبت بمطلق الامر فتعريف أصول الفقه على طريقة الشافعية هوماذكره المصنف وعلى طريقة اكثر الحنفية هو العلم بالادلة الاجمالية للفقة وطرق استفادتها منها وحال مستفيدها من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية العملية الخ والاحكام من حيث تثبت بتلك الادلة والعلم أو المعرفة على كلا الطريقتين اما بمعنى التصديق أو الملكة بعد تعلقه بما بعده أو بمعنى نفس المسائل المدونة ويمكن الاقتصار فى التعريف على ذكر دلائل الفقه الاجمالية على طريقة الشافعية أو على أدلة الفقه الاجمالية والاحكام على طريقة الحنفية لأن من المعلوم أن تلك الأدلة لا تكون أدلة للفقه الا اذا كانت صالحة لذلك وكان الحكم المأخوذ منها فقهاً فكان كونها كذلك موقوفاً على معرفة طرق استفادة الاحكام منها وحال مستفيدها ولكن ما سلكه المصنف أوضح وأليق بمقام التعريف

أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من اصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه ، وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجوه ﴿ أحدها ﴾ كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الادلة [1] مع أن أصول الفقه شيء

---

(١) قال الاسنوى «وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه : احدها كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة الخ» وحاصله أن أصول الفقه هو نفس أدلة الفقه الاجمالية الثابتة فى نفسها سواء وجد من يعرفها أو لم يوجد فالمعرفة ليست هى الاصول ثم قال ان طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست وظاهر اعتراضه أن الطائفة الاولى أخطأت في جعلها الاصول هو العلم . ونقول : ان المراد بالعلم أو المعرفة فى تعريف الأصول اما الملكة أو التصديق بقطع النظر عما يقوم به الملكة أو التصديق أو هو نفس الادلة والمراد بأدلة الفقه كما علمت القواعد الكلية التى تجعل كبريات لصغريات سهلة الحصول وكما يطلق أصول الفقه على تلك القواعد يطلق أيضاً على التصديق بها باعتبار تعلق ذلك التصديق بتلك القواعد فان القواعد أدلة الفقه الاجمالية والفقه مدلول ومن لوازم التصديق بالدليل التصديق بالمدلول فيطلق على التصديق بها أنه اصول الفقه لذلك كما يطلق على ملكة استحضار تلك القواعد أو ملكة استحصالها أصول الفقه أيضاً بهذا الاعتبار فتسمية أدلة الفقه الاجمالية أو مجموع طرق الفقه الاجمالية أصول الفقه باعتبار أن الفقه ينبنى عليها أولا وبالذات ويستند اليها لذاتها استناد المدلول للدليل كما يطلق على التصديق بتلك القواعد التى هى أدلة الفقه الاجمالية أو على ملكة استحضارها أو استحصالها باعتبار التعلق بها فهما طريقان صحيحان فى تعريف أصول الفقه للاصوليين وأن تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجمالية أولى ، وقد صرح بكونهما طريقين للاصوليين الاسنوى نفسه وما قاله كل من الطائفتين صحيح فمن سمى العلم أصولا وعرفه به فهو انما سماه وعرفه به باعتبار تعلقه بالمعلوم ومن سمي المعلوم أصولا وعرفه به

ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالادلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب أيضا وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضا . وحاصله أن طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست. ﴿ ثانيها ﴾ أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم بكل شيء [1] ومن ذلك هذا العلم الخاص فلا بد من ادخاله في الحد

فانما سماه وعرفه به باعتبار ذاته فلكل وجهة . والثاني أولى ولذلك جرى عليه صاحب جمع الجوامع وحكى الاول بقيل

(١) قال الاسنوى « وثانيها أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم الخ » وحاصله أنه يصدق على علم الله تعالى بأدلة الفقه الاجمالية أنه علم بها فيكون اصول الفقه ايضاً كعلمنا بتلك الادلة فيجب ان يدخل في التعريف والا لزم وجود المحدود بدون الحد لكن أخذ المعرفة في التعريف يخرجه اذ هي تشعر بسبق الجهل . ونقول في الجواب عن ذلك ان علم الله تعالى بأدلة الفقه لا يسمى اصول الفقه حتى يجب دخوله في التعريف وذلك لما علمت ان المعرفة المأخوذة في التعريف او العلم المأخوذ فيه بمعني التصديق او ملكة الاستحضار أو ملكة الاستحصال أو بمعنى الفن المدون فالعلم بأصول الفقه بالمعاني المذكورة وان كان ثابتاً لله تعالى لكن على أنه معلوم له تعالى لا على أنه صفة له تعالى فان علمه تعالى انكشاف ثابت له سبحانه على أنه صفة من صفاته . فعلمه تعالى بعلومنا ـ من تصديقات وملكات وتصورات ـ وبمعلوماتنا وأقوالنا وغير ذلك على أنه منسوب الينا ومن صفاتنا فعلمنا المتعلق بأدلة الفقه التي هي مسائل الاصول معلوم له تعالى ومتعلقه الذي هو معلومنا وهو تلك المسائل معلوم له ايضاً وهذا هو الاصول فقط وأما علمه تعالى بعلمنا ومعلومنا المذكورين وانكشافهما له تعالى فهو علم حضوري وليس هو مسمى بالاصول كيف وعلمنا ومعلومنا حادثان ومعلومان له تعالى على ما هما عليه من الحدوث والامكان وعلمه تعالى انكشاف أزلي أبدي

والا لزم وجود المحدود بدون الحد لـكنه لا يمكن دخوله فيه لانه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لانها تستدعى سبق الجهل كما تقدم ﴿ ثالثها ﴾ أنه جمع دليلا على دلائل هنا (١) وفي أوائل القياس حيث

يحيط بكل شيء ومن ذلك علمنا بتلك المسائل فـكما ان تلك المسائل التى دونها علماء الاصول حادثة ومعلومة له تعالى على ما هى عليه من أن الذين دونوها هم أولئك العلماء فعلمنا بتلك المسائل معلوم له تعالى على أنه صفة قائمة بنا كما هو الواقع فعلم الاصول هو صفتنا ويعلم الله ذلك كذلك وعلمه تعالى صفته الازلية وهى قائمة بذاته فعلمه تعالى خارج من المحدود فلا يجوز أن يدخل فى التعريف فاذا كان خارجاً عن الجنس الذى هو المعرفة بمعنى التصديق أو الملـكة وكلاهما من صفات الحوادث ووضع اسماء العلوم لمعانيها وتسمية العلوم بأسمائها كل ذلك حادث اصطلح عليه العلماء فلفظ اصول الفقه لفظ مركب جعله العلماء لقباً لعلمنا بأدلة الفقه الاجمالية أو لنفس ادلة الفقه الاجمالية . فتلخص مما قلنا أن علم الله تعالى المتعلق بعلمنا بدلائل الفقه الاجمالية الذى هو صفة لنا وبمعلوماتنا التى هى تلك الادلة خارج عن الجنس وهو المعرفة أو العلم بمعنى مطلق الادراك وبعد اضافته لما بعده يكون بمعنى التصديق أو الملـكة فهو علم حصولى وعلمه تعالى علم حضوري بمعنى أن جميع معلوماته التى لا تتناهى حاضرة عنده أزلاً وأبداً منكشفة له انكشافاً تاماً لا يقبل التفاوت ولا التشكيك بحال ، سبحانه لا يخفى عليه شيء فى الارض ولا فى السماء وهو بكل شيء عليم ، فلا يتصف علمه تعالى بالتصور ولا بالتصديق ولا بالملـكة وان كان يعلم كل ما نعلمه تصوراً وتصديقاً وغير ذلك وعلمه بمسائل الاصول وبعلمنا بها كعلمه بغير ذلك لا يسمى بما تسمى به علوم الحوادث « سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »

(١) قال الاسنوي « ثالثها أنه جمع دليلا هنا على دلائل.الخ ما قال» وحاصله أن جمع دليل لـكونه على هذا الوزن وهو مذكر لم يسمع عن العرب وهو غير قياسى ايضاً وقد سمع شذوذاً فى وصيد وجزور وسماء للمطر وقدوم فقيل فيها وصائد وجزائر وسمائى وقدائم فجمع دليل على دلائل غلط . واقول قد نقل هو

قال لعموم الدلائل وفى أول الـكتاب الخامس حيث قال فى دلائل اختلف فيها وانما صوابه أدلة قال ابن مالك فى شرح الـكافية الشافية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لـكنه بمقتضى القياس جائز فى العـلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظتين وردا من ذلك ونصوا على أنهما فى غاية القلة وأنه لايقاس عليهما ﴿ رابعها ﴾ وهو مبنى على مقدمة (١)

عن ابن مالك فى شرحه انه بمقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة كما أن علماء النحو واللغة قالوا ان فعائل يقاس في كل رباعي مؤنث ثالثه مدة سواء كان تأنيثه بالتاء أم بغيرها وبناء على ذلك يقال ان دليل لما كان بمعنى الحجة فهو مؤنث معنى بغير التاء فيجوز ان يجمع على دلائل على أن الشافعي جعل دلائل فى عدة مواضع من كتابه الام ورسالة الاصول جمعا لدلالة بمعنى الدليل ولا مانع من ارادته هنا وتكون دلائل فى كلام المصنف جمعا لدلالة بمعنى دليل ويكون جمعاً قياسيا ولعله لذلك استعمله اكثر الاصوليين من المتقدمين والمتأخرين كصاحب جمع الجوامع وصاحب مسلم الثبوت مع أن الغالب على الظن أنهم اطلعوا على ما قاله الاسنوى فدل ذلك على أن هناك وجها يسوغ استعمال هذا الجمع وليس الا ما قلناه

(١) قال الاسنوى « ورابعها وهو مبنى الخ » وحاصل هذا الاعتراض أن موضوع كل علم هو مايبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية و المبحوث عن عوارضه الذاتية فى علم الاصول هو الادلة الاجمالية والعلم بالموضوع لكونه يرجع اليه موضوعات مسائل العلم يجب ان يكون مبيناً في غير ذلك العلم ومعلوما من غيره ولا يصح أن يكون العلم بموضوع العلم أو معرفته داخلا فى حقيقة العلم فلا تكون الادلة ماهية العلم فلا يصح تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجمالية ولا بأنه معرفة أدلة الفقه الاجمالية . فان قيل ان المأخوذ فى الحد هى أدلة الفقه الاجمالية باعتبار مايعرض لها من اعراضها الذاتية ككونها عامة أو خاصة أو غير ذلك قلنا ان المأخوذ في التعريف هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام . وهذا هو الموضوع وقد عرفنا علم الاصول بمعرفة هذه الادلة فيلزم أن يكون

وهى أن كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث فى ذلك العلم عن الاحوال العارضة له ومسائله هى معرفة تلك الاحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقة له ومسائله هى معرفة تلك الامراض . والعلم بالموضوع ليس داخلا فى حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه فى بدن الانسان . وموضوع علم الاصول هو أدلة الفقه لانه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمرا ونهيا وهذه الاشياء هى المسائل واذا كانت الادلة هى موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته . فان

معرفة موضوع العلم هي ماهية العلم . والجواب عن ذلك أن المراد بادلة الفقه وطرق الاستفادة وحال المستفيد فى تعريف المصنف المسائل الكلية التى هى القواعد المشتملة على الموضوع والمحمول وهذه هي أدلة الفقه الاجمالية على معنى انها تكون كبريات تضم الى صغريات سهلة الحصول فى الدليل كما قلنا وكما يؤخذ مما قدمه الاسنوى نفسه فى بيان وجه كون معرفة طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقه. ومما لاشك فيه ان المسائل المتعلقة بالمباحث الثلاث المذكورة مركبة من الموضوعات والمحمولات المبحوث عنها فى الفن وجميع موضوعات مسائل الاصول ترجع الى موضوع الفن برجوعها الى جزئى من جزئياته أو الى عرض ذاتى من أعراضه ومحمولات تلك المسائل ترجع الى الاعراض المبحوث عنها فى ذلك الفن فهذه المسائل هي ماهية الفن وتسمى معرفتها باسمها وأما موضوع هذ الفن فانما يعرف فى غيرعلم الاصول وهي العلوم التى استمد منها علم الاصول كعلم الكلام والعلوم العربية فقول الاسنوى قلنا لانسلم بل الاول أيضاً مذكور الخ غير مسلم لما علمت ان المراد بالادلة الاجمالية المأخوذة فى التعريف هي المسائل والقواعد الكلية فتعريف المصنف مساو في المعنى لتعريف ابن الحاجب أصول الفقه لقباً بانه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ولذا قال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ثم هذا العلم أي علم الاصول هو أدلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية على أحكامها لانه اذا قرر الدليل على الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت من

قيل موضوع هذا العلم هو الادلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام وأما مسائله فهي معرفة الادلة باعتبار مايعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهـذا هو الواقع فى الحد قلنا لانسلم بل الاول أيضا مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم ﴿ خامسها ﴾ ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق [1] ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقى

مسائل أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى « وآتوا الزكاة » فاذا اردنا تطبيقها على حكمها قلنا الزكاة مأمور بها من الله وكل مأمور به منه تعالى واجب لان الامر للوجوب حقيقة فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية وهي قولنا الامر للوجوب حقيقة ثم لابد فى كلية الكبرى من قيود وهى كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح ولا مؤول واجب فلا بد لاتمام هـذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة مسائل . ثم قال شارحه وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى من أن بعض مسائل الأصول لا تصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لأننا لا ندعى وقوعها بعينها بل ماهو أعم منه ومن المأخوذ منه . اه ملخصا . ومما ذكر أيضا تعلم أنه يكفى فى تعريف أصول الفقه أن يقال أصول الفقه هو الادلة الأجمالية بمعنى القواعد الكلية فانها لا تكون كذلك إلا مع قيود مأخوذة من مسائل طرق الاستفادة من الأدلة وحال المستفيد .

(١) قال الاسنوى : « وخامسها أن هـذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها لان العلم ينقسم الخ » والجواب عن ذلك أن المعرفة فى تعريف المصنف وان كان بمعنى العلم الذى هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق لكن باضافتها الى أدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد خرج التصور وصار المراد من المعرفة التصديق وذلك لما قلنا من أن المراد بأدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد مسائل

لا التصورى .

قال « والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية [١] » أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم . ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة وفى حد الفقه العلم [٢] وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان فى الوجيز

هذه المباحث الثلاثة التى هي قواعد وقضايا كلية فهي معرفة تصديقية فلا تصدق على تصور الادلة الاجمالية . وقد تقدم فى كلام الاسنوى ما هو صريح فى ذلك فلا وجه للاعتراض .

(١) قال المصنف « والفقه العلم بالاحكام الخ » انما عرف المصنف الفقه مع أنه باعتبار كونه جزءاً من اللفظ اللقبى كالزاى من زيد لا يدل على جزء المعنى لانه لم يعرفه بهذا الاعتبار وانما عرفه باعتبار أن مسمى المعنى اللقبى من ما صدقات المعنى الاضافى فان لفظ أصول الفقه مركبا اضافيا معناه ما انبنى عليه الفقه وهذا المعنى متحقق فى الفن الملقب بأصول الفقه فالتعريف انما هو للفقه المضاف اليه الادلة فى تعريف الاصول فساغ تعريفه لبيان ما انبنى على هذا الفن لا باعتبار أنه جزء اللفظ اللقبى . والحاصل أن الاعلام المنقولة عن مركب اضافى قسمان قسم مسماه من ما صدقات المعنى الاضافى كعبد الله علما فان المعنى الاضافى وهو العبودية لله تعالى متحقق في الذات التى جعل هـذا المركب علما عليهـا وقسم لا يكون كذلك كأنف الناقة وأصول الفقه لقبا لفن الاصول من القسم الاول ولهذا قال الاسنوى لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف اصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعـد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه اه فأشار الى أن تعريف الفقه انمـا هو باعتبار أنه جزء المسمى الذي هو المعرف بأدلة الفقه الاجمالية لا باعتبار أنه جزء الاسم الذى هو أصول الفقه لقبا على الفن المدون فلا ينافى ما قدمناه من أنه لا حاجة الى تعريف المركب الاضافى قبل تعريف اللقبى وان المصنف اعرض عنه لذلك .

(٢) قال الاسنوى : « ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة الخ »

لفظ المعرفة هنا وقوله بالاحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والافعال تاله فى الحاصل ووجه ماقاله أن العلم لابد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتأثير فى غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال والذوات فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن فى اطلاق خروج الصفات اشكال[1] وذلك أن

أقول قد علمت أن من أخذ المعرفة فى حد الاصول أراد منها مطلق الادراك وبأضافتها الى الادلة الاجمالية بمعنى المسائل الكلية خرج التصور ومن أخذ العلم فى تعريفه أراد منه مطلق الادراك أيضا وباضافته الى الادلة الاجمالية بالمعنى المذكور خرج التصور فهما عبارتان متحدتان فى المعنى فالسؤال دورى فلا ورود له

(١) قال الاسنوى « لكن فى اطلاق خروج الصفات اشكال الخ » . اقول هذا الاشكال مبنى على ان المراد بالاحكام فى تعريف الفقه جمع الحكم الذى هو الخطاب الشرعى الخ وهو معناه فى اصطلاح الاصوليين وهو خلاف الحق والحق أن المراد بالاحكام فى تعريف الفقه النسب التامة مطلقا ولذلك فسرها الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع بالنسب التامة الشاملة للشرعية وغير الشرعية كما فسر قيد الشرعية بالمأخوذة من الشرع وفسر الشرع بالادلة السمعية المبعوث بها النبى الكريم فجعل العلم فى التعريف شاملا للتصور والتصديق وعمم فى الاحكام فجعلها بمعنى النسب التامة الشاملة للعقلية والشرعية والنفسية والحسية فتكون قيدا مستقلا يخرج به التصورات وتكون الشرعية قيدا آخر اخرج به العلم بالنسب التامة التى ليست بشرعية وبقيد العملية يخرج النسب الشرعية الاعتقادية وبقيد المكتسب الذى هو وصف للعلم يخرج علم الله وعلم جبريل وعلم نبينا صلى الله عليه وسلم ، وأشار الجلال بذلك الى رد ما قاله الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع من أن الاحكام الشرعية فى تعريف الفقه لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى وهو علم كما سيأتى تعريفه بالخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرها وأن امام الحرمين قد صرح فى البرهان بأن المراد بالاحكام الشرعية فى حد الفقه ما ذكر

الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالاحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالاحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادى أصول الفقه فان الاصولى لابد أن يتصور الاحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ولا التصديق بتعليقها فانهما من علم الكلام فان قيل الالف واللام فى الاحكام لا جائز أن تكون للعهد لانه

وانما فسر الجلال الاحكام في حد الفقه بما ذكرنا ولم يفسره بما قاله الزركشي تبعا لامام الحرمين لما قاله السعد فى التلويح ونصه الحكم يطلق فى العرف على اسناد أمر لآخر أى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطق هو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وليس بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على ان الثاني أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر العملية والشرعية مكررا بل المراد النسب التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا عن الادلة التفصيلية التى نصبت في الشرع على تلك القضايا اه وبهذا تعلم ان ما قاله الاسنوى بعد ذلك تفريعا على ما قاله من ان المراد بالاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى الذى هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير غير صحيح لبنائه على ما ليس بصحيح والمراد بالمأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى المذكور كل ما يتوقف أخذها والعلم بها على ذلك سواء أخذت منه بالفعل أو لم تؤخذ وانما كان المراد ذلك دون المأخوذة بالفعل لاننا لو أردنا المأخوذة بالفعل كان قوله المكتسب بعد ذلك مستدركا على أننا نقول لو أردنا المأخوذة بالفعل فلا استدراك أيضا لان المراد بالمكتسب العلم بها من أدلتها بطريق الاجتهاد وهو أخص من مطلق الاخذ وان كان المراد فى الواقع هو الاول كما يعلم مما يأتي فى محترزات القيود وفسر الجلال العملية فى

ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه أن العامي يسمي فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج أكثر المجتهدين لان مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لاأدري فالجواب التزام كونها للجنس[1] لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لان فقيها اسم فاعل من

التعريف بالمتعلقة بكيفية عمل قلبي ونحوه كالعلم بأن النية واجبة وبأن الوتر واجب أو مندوب مثلا على اختلاف المذاهب وهو مأخوذ مما قدمناه عن السعد حيث قال الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل وأطلق في العمل فشمل القلبي وغيره وأشار الجلال بذلك الى الاعتماد ما رآه المتأخرون من تفسير العملية بما يكون العلم به علما بكيفية عمل فكان المراد بكون الاحكام شرعية عملية أن يكون متعلق العلم نسبة تامة يتوقف أخذها على الشرع أى الدليل السمعي ويكون أحد طرفي النسبة العمل والمحمول الكيفية الشرعية المتعلقة بذلك العمل وهي الوجوب وأخواته من الاحكام التكليفية والوضعية والبحث عن أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه فيرجع مسألة المجنون والصبي الى الولي ومتلف البهائم الى فعل المالك وموضوع علم الفرائض الى قسم التركات التي هي من أفعال الجوارح ويرجع استحالة الخمر خلا وسببية الزوال لوجوب الصلاة الى فعل المكلف أيضا بأن يقال استعمال الخمر المستحيل مثلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال واجبة كذا حققه عبد الحكيم على الخيالي وبقولنا تتعلق بالعمل من حيث الكيفية الخ اندفع ما قيل ان العلم عند التحقيق كيفية فلا معنى لتعلق الكيفية بكيفية عمل وذلك لان العلم انما تعلق بنسبة محمولاتها كيفية عمل

(١) قال الاسنوى : « فالجواب التزام كونها للجنس الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الفقه اسم للفن المدون وهي النسب التامة الشرعية العملية

فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره الى الفهم لما تقرر فى علم العربية أن

المأخوذة من الشرع أى الادلة السمعية المبعوث بها النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وان معنى كونها مأخوذة من الشرع ان أخذها يتوقف عليه سواء اخذت بالفعل أولا وان هذه النسب التامة هى عبارة عن اسناد امر هو كيفية عمل شرعية الى أمر هو عمل المكلف وتلك الكيفية هى الوجوب والحرمة واخواتهما من الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية وان هذا الفن يمتاز عن غيره من الفنون بتمايز موضوعه عن موضوعاتها وموضوعه انما يمتاز عن موضوعات غيره بكون البحث عنه في هذا الفن من حيث تثبت له تلك الكيفية وأن موضوعات جميع مسائله ترجع لموضوعه ومحمولاتها ترجع الى تلك الكيفية المثبتة فيه للموضوعات وبذلك صار فنا واحدا ممتازا عن غيره مما يشاركه فى أن المبحوث عنه فيه فعل المكلف لكن من حيثية أخرى وباستحضار تلك المسائل باستحضار هذا الموضوع وهذه المحمولات اجمالا وضع له اسم خاص هو الفقه وكما أن لفظ الفقه جعل اسما علما لهذه الأحكام التى هى تلك النسب التامة المذكورة وضع للتصديقات المتعلقة بها وللملكة المتعلقة بها وصار لفظ الفقه اسما علما أيضا للتصديق بتلك الاحكام وللملكة تلك الأحكام وهكذا يقال فى جميع أسماء العلوم كما قدمنا ذلك فى تعريف علم الأصول فتبين أن الفقه يطلق على تلك المعانى الثلاثة وتبين أن المراد بالاحكام فى التعريف جميع الأحكام وأن نسبة كل مسألة من مسائل الفقه الى الفقه هى نسبة الجزء الى كله مهما تجددت وتكاثرت مسائله وتزايدت الى مالا يتناهى بتزايد الحوادث وتكثرها وتجددها لأنها على كل حال ترجع الى موضوع واحد هو فعل المكلف وكيفية واحدة تتعلق بذلك العمل وهما ما ذكرناهما ومن ذلك تعلم أن أل فى قول المصنف والفقه الخ للعهد وأن المعهود هو ذلك المسمى بالفقه فاذ لفظ الفقه صار علما على كل واحد من تلك المعانى الثلاثة ثم حدث عرف آخر للفقهاء فأطلقوا اسم الفقه على حفظ مسائل الفقه ومن ذلك اختلفوا فى الفقيه بمعنى حافظ الفقه وفى المقدار الذى يسمى فقيها به اذا حفظه من مسائله وهذا ليس محلا للبحث

قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من
مطلق الفقه ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلا يلزم نفى الفقه عند نفى المشتق

هنا بل الكلام فى الفقه بمعنى الفن المدون الذى عرفه الفقهاء بما عرفه به المصنف
ودون الأصوليون أصوله وقواعده الكلية التى ينبنى عليها ويستند اليها وسموها
أصول الفقه وبناء على ذلك فالفقيه فى اصطلاح الاصوليين مأخوذ من الفقه بمعنى
الملكة فتى قامت ملكة استنباط تلك الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية
بشخص كان فقيها أى مجتهدا سواء اجتهد بالفعل واستنبط كل الأحكام أو بعضها
أو لم يجتهد ولم يستنبط شيئا وأبو حنيفة ومالك والشافعي واحمد وسائر المجتهدين
فقهاء بهذا المعنى فلا يضر فى كونهم كذلك توقفهم فى بعض المسائل لعدم الوقوف
على الدليل فيها أو لتعارض الأدلة وعدم الوصول الى مرجح لبعضها وأما الجواب
بالتزام كون أل للجنس لأن الحد انما وضع للحقيقة الى آخر ماقاله الأسنوى فلا
يفيد لانه ان أراد بقوله ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق
انه فقيه الخ أن الفقيه مشتق من الفقه بالمعنى الصادق بثلاث مسائل فلا يصح
قوله لا ن فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية لأن
هذا التعليل يقتضى أنه مشتق من الفقه مصدر فقه بمعنى صار الفقه له سجية وهو
الملكة الراسخة الشريفة وان أراد أن الفقيه مشتق من الفقه بمعنى الملكة الراسخة
الذي هو مرادف ومساو لملكة الاجتهاد فلا حاجة الى جعل أل للجنس ولا للاداة
فى هذا الاعتراض والاشتغال بالجواب عنه بما لايفيد لانا متى أخذنا الفقيه
من الفقه بمعنى ملكة الفقه التى هى ملكة الاجتهاد كان الفقيه مرادفا للمجتهد
ولا يقال بعد ذلك يلزم منه أن العامى يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها
ولا يلزم أيضا خروج أكثر المجتهدين ولا خروج واحد منهم كما قالت . ومن
هذا تعلم انه لاحسن فى جوابه ولا صحة له فضلا عن انه من أحسن الاجوبه
وأن اعتراضه بما اعترض به لاورود له أصلا وانه لاحاجة لما احترز به الآمدى
عن هذا السؤال لعدم وروده بقى ان العلماء اختلفوا فى أن الاجتهاد يتجزأ أو
لا يتجزأ فعلى القول أنه يتجزأ كما هو الحق يكون [illegible] من

الذي هو فقيه وهذا من أحسن الاجوبة وقد احترز الآمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو احتراز حسن

الدليل من الاحكام الفقهية من الفقه وما لا فلا ويكون هو فقيهاً ومجتهداً باعتبار قيام الفقه بمعنى ملكة الاجتهاد به وأما على القول بعدم التجزؤ وهو خلاف الحق فلا يكون فقيها ، ومتى كان هذا القول خلاف الحق فلا يعول عليه لان المدار فى كون الشخص فقيهاً على اتصافه بالفقه بمعنى ملكة الاجتهاد سواء اجتهد فى كل المسائل أو فى بعضها . والحاصل ان الفقه هو بمعنى الفقاهة وهي على التحقيق ملكة راسخة وبصيرة كاملة يتمكن بها من قامت به من الاطلاع على أسرار الشريعة اطلاعاً تاماً ومن استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وصاحب تلك الملكة الراسخة والبصيرة الكاملة هو الفقيه المجتهد على الحقيقة وما كان يطلق اسم الفقيه فى الصدر الأول الا على من له هذه الملكة الراسخة الفاضلة والبصيرة التامة وفقه أبي حنيفة ومالك والشافعى واحمد و سائر الائمة الاجلاء وأكابر الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكان كل واحد منهم متمكناً بفقاهته من استنباط جميع الاحكام الشرعية العملية والوقوف على دقائقها من أدلتها التفصيلية ثم صار اسم الفقه بعد ذلك من أسماء العلوم فأطلق على التصديقات المتعلقة بمسائل العلم وعلى ملكة الاستحضار المتعلقة بها وعلى الفن المدون والفن المدون كما قال عبد الحكيم فى حواشى القطب عبارة عن مجموع مسائل حصلت فى ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة فى جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابناً له ووضع له اسما . اه . وعلى هذا فجميع مسائل الفن أجزاء له وان تزايدها بتلاحقها بتلاحق الافكار على ممر الزمان لا يغير ذات المجموع الموضوع له كما لا يغير زيادة اجزاء ذات زيد مثلا مسمى زيد بل هو هو قبل الزيادة وبعدها هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول فاحرص عليه واجعله على ذكر منك ينفعك فى مواضع

وقوله « الشرعية » احتراز عن العلم بالاحكام العقلية [1] كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالاحكام اللغوية وهو نسبة أمر الى آخر بالايجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ماتتوقف معرفته على الشرع . وقوله العملية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية [2] وهو أصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا سميعا بصيرا وكذلك أصول الفقه على ماقاله الامام فى المحصول واقتصر

---

(١) قال الاسنوى : « الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية » . أقول قد قدمنا لك مايتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى : « العملية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية » . أقول قد جرى صاحب جمع الجوامع على أن المراد بالعمل مايشمل أعمال القلب كالاعتقاد فيدخل فى الفقه مثل قولنا معرفة الله واجبة وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ماتعلق بنفس الاعتقاد كالعلم بأن الله واحد وانه تعالى واجب الوجود وهذا هو الظاهر من كلام الاسنوى حيث جعل أحكام أصول الدين علمية لاعملية وجرى عبد الحكيم على الخيالى على انه لايشمله وقول السيد فى شرح المواقف وموضوع علم الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو مايتوقف عليه عقيدة دينية صريح فيما قاله صاحب جمع الجوامع وهو الحق لان الفعل لغة يطلق على العمل مطلقا سواء كان اعتقادا بالجنان او قولا باللسان أو فعلا بالاركان بل على الترك بمعنى الكف وهو المكلف به شرعا اذ لاتكليف الا بفعل فيكون قولنا اعتقاد أن الله واحد واجب شرعا مسألة شرعية عملية فالعلم بثبوت محمولها وهو الوجوب لموضوعها وهو الاعتقاد الذى هو عمل من أعمال القلب من الفقه ودليله هو الدليل السمعى اذ الوجوب الشرعى لايكون الا من طريق السمع وأما العلم بنفس ثبوت الوحدة لله تعالى فمن علم الكلام وأصول الدين ودليله عقلى وسمعى أيضا وكذا يقال فى سائر العقائد مما كان دليله عقليا فقط أو عقليا وسمعيا ومما لاشك فيه أن الموضوع قد يكون واحدا بالذات لعلمين وأكثر من علمين وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات المبحوث عنها فى كل فن وبتمايز الموضوعات بما ذكر تمايز العلوم فكان الحق ان كل مايجب شرعا اعتقاده مما علم من الدين

عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجة مثلا ليس علما بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الاجماع

بالضرورة سواءا كان متعلقا بمسائل الفقه أو مسائل الكلام فهو من الفقه من حيث الوجوب الشرعى ومن علم الكلام من حيث الاعتقاد ومن الحيثية الاولى دليله سمعى فقط ومن الحيثية الثانية عقلى قطعى فقط أو سمعى قطعى فقط أو عقلى قطعى وسمعى كذلك فيما يجوز اثباته من العقائد بالسمع أيضا ولذلك يكفر جاحده بالاجماع وان المراد بفعل المكلف الذى هو موضوع الفقه مايشمل ماكان من مقولة الكيف ومقولة الفعل والانفعال ويشمل الكف أيضا وحاصل محترزات قيود التعريف على الوجه الذى عليه المحققون كالجلال المحلى وغيره ان العلم الذى أخذ جنسا فى تعريف الفقه معناه مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وخرج بقيد الاحكام التى هى النسب التامة مطلقا العلم المتعلق بغيرها من الذوات والصفات وغير ذلك فبقى بعد تعليق العلم بتلك النسب التصديق المتعلق بهذه النسب وخرج التصور ولو لنفس تلك الاحكام لان المتبادر من العلم بالنسب التامة خصوص التصديق لانه هو الشائع عندهم وبقيد الشرعية بمعنى المأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى المبعوث به النبى الكريم خرج غيرها من النسب التامة العقلية والحسية والنفسية والوضعية وغيرها مما ليس مأخوذا من الشرع بالمعنى المذكور وبقيد العملية خرج العلم بالنسب التامة الشرعية العلمية أى الاعتقادية أي التى يكون المقصود منها الاعتقاد ومن ذلك تعلم ان الاسنوى أشار بقوله العلمية الى ان ما يتوقف على الشرع من أصول الدين وهى العقائد السمعية خرجت بقيد العملية لانها وان كانت مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعى لكن المقصود من ذلك هو الاعتقاد دون العمل فالعلم بها ليس متعلقا بكيفية عمل ولذلك كانت من مسائل اصول الدين الذى يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له ما هو عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه ما هو عقيدة دينية وخرج بقيد المكتسب الذى هو وصف العلم علم الله تعالى وعلم جبريل عليه السلام وعلم النبى صلى الله عليه وسلم لان علم الله ازلى أبدى ليس بمكتسب وعلم جبريل بطريق الوحى

حجة مثلا معناه انه اذا وجـد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه

والاعلام من الله تعالى فهو وان كان حادثاً لـكنه ليس بمكتسب منه من الادلة التفصيلية وعلم النبى صلى الله عليه وسلم كذلك بطريق الوحي والتعليم من الله تعالى فهو حادث لا بطريق الاكتساب من تلك الادلة فهو الذى بعث بتلك الادلة قال تعالى « ونزلنا عليك الـكتاب تبيانا لكل شىء » الآية ، وقال تعالى « وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » وقال تعالى « وماينطق عن عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى » واجتهاده صلى الله عليه وسلم وأخذه الاحـكام من الادلة تشريع وبيان لجواز الاجتهاد فهو فعل من افعاله ودليل من الادلة السمعية كتقريره اجتهاد غيره من أصحابه ، على انك قد علمت مما قدمناه فى تعريف الاصول أن علم الله تعالى خارج عن الجنس المأخوذ فى التعريف ، لان العلم المأخوذ فيه هو صفتنا ، وهى ومعلومنا وعلمنا معلومات له تعالى فقيد المكتسب فى الحقيقة انما اخرج علم جبريل وعلم النبى صلى الله عليه وسلم لان كليهما حادث وانما زاد المـكتسب من الادلة التفصيلية فى التعريف ولم يكتف بقوله من أدلتها التفصيلية لدفع احتمال تعلق من ادلتها التفصيلية بالاحكام فى التعريف وحينئذ لايخرج علم المقلد بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك الاحتمال بزيادة المـكتسب الذى هو وصف للعلم ليفيد تعلق من أدلتها بالعلم لا بالاحكام فان الحاصل من الدليل هو العلم بالشى لا الشى نفسه . ومن ذلك تعلم ان علم المقلد كان داخلا قبل هذا القيد وان ما قيل ان علم المقلد خارج عن الجنس وهو العلم فهو لم يدخل حتى يحتاج الى اخراجه مسلم لو كان المراد بالعلم فى التعريف الاعتقاد الجازم عن موجب وقد علمت أنه ليس بمراد وأن المراد مطلق الادراك فهو العلم باصطلاح المناطقة الشامل للتصور والتصديق بأقسامه المعروفة وبعد تعلقه بالاحكام المراد منها النسب التامة اختص بالتصديق الشامل للظن وغيره من أقسامه فيدخل فيه اعتقاد المقلد المتعلق بالاحكام الشرعية العملية ولا يخرج الا بتقييد المـكتسب الذى هو صفة العلم واخراج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم

ولا معنى للعمل الا هذا لانه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الامام حده وهو من الفقه

النبي صلى الله عليه وسلم بقيد المكتسب يفيد انه كان داخلا قبل ذلك لا نه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لاننا لم نقل ان العالم بها هو الآخذ بل المراد علم كل من تعلق علمه بأحكام أخذت من أدلة الشرع السمعيه فيدخل قبل هذا القيد علم جبريل عليه السلام وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لأن هذه العلوم يصدق عليها انها تعلقت بالاحكام المأخوذة من تلك الادلة وذلك لاننا فسرنا الشرعية بالمأخوذة من الشرع بمعنى ما يتوقف أخذه على الشرع وأردنا من الشرع الادلة السمعية المبعوث بها النبي الكريم كما ان المراد انها كذلك فى ذاتها بالنظر الى المكلفين بها ومما لاشك فيه أن علم الله تعالى الذى يتعلق بها انما يتعلق بها على الصفة المذكورة لا ن الواقع كذلك ولكن علمه تعالى بها بصفة أن العلم بها متوقف بالنظر الى المكلفين بها على الدليل السمعى ليس مكتسبا من الدليل السمعي بطريق الاجتهاد بل هو علم أزلى أبدى بمعنى الانكشاف فهو علم حضورى فلا يدخل في العلم المأخوذ جنسا فى التعريف لاختصاصه بالعلم الحصولى الخاص بالحوادث فعلم الله تعالى لا يخرج بقيد المكتسب فقط بل به وبالجنس المأخوذ فى التعريف كما ان علم جبريل المبلغ للكتاب والسنة بطريق الوحى من قبل الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وسلم علم ضروري بالكتاب والسنة ومما يدل عليه الكتاب والسنة من الاحكام وما يدل عليه ما يؤخذ منهما من الاجماع والقياس من الاحكام وان العلم بذلك يتوقف على تلك الادلة بالنظر الى المكلفين بها لكن علمه بذلك لم يكن بطريق الاكتساب والاجتهاد بل علمه بذلك بطريق التلقى والاعلام من الله عز شأنه فهو يعلم الحكم مع دليله لا من دليله بخلاف المجتهد فانه يأخذ الحكم ويعلمه من التدليل وكذلك النبى صلى الله عليه وسلم يعلم ما أوحى به اليه من كتاب وسنة وما يدلان عليه من اجماع وقياس وما تفيده هذه الأدلة الاربعة من الاحكام ويعلم أن العلم بهذه الاحكام بالنظر الى غيره من المكلفين بها يتوقف على تلك الادلة فهو يعلم الحكم

وقوله « المكتسب » احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التى علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب

مع دليله أيضا وان غيره ممن عداه من المكلفين يأخذه من دليله اجتهادا وأما هو عليه الصلاة والسلام فيأخذ كل ذلك وحياً واعلاما منه تعالى لا اجتهادا وهذا ظاهر على رأى من منع اجتهاده صلى الله عليه وسلم وأما على رأى من يجوّز اجتهاده فاجتهاده صلى الله عليه وسلم قد وقع منه فى بعض الاحكام بناء على الوحى به أيضا تشريعا وبيانا لحكم الاجتهاد لغيره من أمته كتقريره اجتهاد غيره فهو من الادلة الشرعية لانه من أفعاله صلى الله عليه وسلم فلم يكن قصد النبى صلى الله عليه وسلم استفادة الحكم من الدليل بل قصد به التشريع وكيفية استنباط الاحكام من الادلة لأمته والا فالنبى صلى الله عليه وسلم غير محتاج فى أخذه الاحكام الى الاجتهاد وخلاف الائمة فى أنه يجوز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم أو لا يجوز ليس بمعنى انه يحل له أو لا يحل بل بمعنى أنه يصح عقلا ان يقع منه أو لا يصح وانه وقع أو لم يقع ومما لا اختلاف فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم أفتى وأخبر بناء على القياس كما فى حديث الخثعمية فى الحج وكما فى قبلة الصائم وانها لا تفطر قياسا على المضمضة فمن قال بجواز الاجتهاد ووقوعه منه أخذ بظاهر هذه الاحاديث وحمل ذلك على الاجتهاد لكنه قال انه معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بالاحكام ومن لم يقل بجوازه ولا وقوعه أول تلك الاحاديث وحمل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم أوحى اليه بالحكم ودليله وأخذه بدون أن يقع منه اجتهاد بمعنى بذل الوسع لاستنباط الحكم وسواء كان هذا أو ذاك فما لا شبهة فيه ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم فعل من أفعال وهو دليل سمعى يدل على جواز الاجتهاد منا وحله لنا الذى هو حكم شرعى وأن مايؤدى اليه اجتهاد المجتهد هو حكم الله فى حقه وحق من يقلده ولذلك قال شمس الائمة ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحى اه . وبهذا الذى قررناه تعلم الحاجة الى زيادة قيد المكتسب

الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الاشياء ليس بفقه لانها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه فى غير الله تعالى فيه نظر[1] متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول ولا فى مختصراته وانما وقع فيهن التقييد بأن لايكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فان أكثر علم الصحابة انما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم[2] فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لايسمى

(١) قال الاسنوى : « وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر الخ » ويتجه ذلك النظر اننا اذا فسرنا المكتسب بما للعالم فيه كسب مطلقا لم يخرج ماعدا علم الله تعالى من علم الملائكة وعلم النبي لان لكل منهم كسبا فى علمه بالاحكام وأما اذا فسرنا المكتسب بما كان مكتسبا عن اجتهاد وبذل وسع واعمال فكر خرج علم الله وعلم الملائكة وعلم النبي والمتبادر هو الثانى فلا وجه للنظر

(٢) قال الاسنوى : « فان أكثر علم الصحابة انما حصل الخ » أقول هذا وجه النظر فى الاحتراز نحو الصلوات الخمس وبيانه ان علم أحكام نحو الصلوات الخمس وان كان ضروريا من الدين لايخرج عن كونه داخلا فى الفقه ومكتسبا من الادلة التفصيلية ولا يمنع من ذلك كون العلم به من ضروريات الدين لقطعية الدليل لانه ليس معنى كونه ضروريا من الدين انه العلوم الاوليه الضرورية التى لاتتوقف على نظر واستدلال بل معناه أن دليله قطعى وان كان نظريا محتاجا الى نظر واستدلال فكان مكتسبا ولو لم يكن المعنى ماذكرناه للزم أنه خلاف الواقع لأن الآيات القرآنية التى احتفت بها قرائن جعلتها قطعية الدلالة كما هى قطعية الثبوت انما علم منها تلك الاحكام علما قطعيا بالنظر فيها وفى تلك القرائن التى احتفت بها فكانت تلك الاحكام محتاجة الى الادلة الخارجة عنها فلم تكن معلومة بطريق الضرورة بمعنى عدم الحاجة الى الاستدلال ولذلك كان علم الصحابة بتلك الاحكام الحاصل لهم من أدلتها المسموعة لهم مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم فقها وكانوا فقهاء بالاجماع بل هم رؤساء الفقهاء وقدوتهم فى الاجتهاد مع ان كل

علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والاولى أن يقال احترز بالمكتسب
عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحى .

الادلة بالنظر اليهم قطعية الثبوت لعدم الواسطة بينهم فى السماع وبينه صلى الله
عليه وسلم وعند الاشتباه فى دلالتها يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم فيزيل مافيها
من الشبهة ويبين المراد منها فتصبح أيضا قطعية الدلالة فجميع الادلة المسموعة
لهم منه صلى الله عليه وسلم وعلموا منها أحكامها على وجه ماذكر قطعية الثبوت
وقطعية الدلالة فهى وأحكامها المأخوذة منها معلومة لهم من الدين بالضرورة بالمعنى
الذى قدمناه كعلمنا بوجوب الصلوات الخمس ونحوه وانقسام الادلة الى ماهو قطعى
الثبوت والدلالة أو قطعى الثبوت ظنى الدلالة أو بالعكس أوظنيهما كل ذلك انما
حدث بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء ووصول الاحاديث والادلة
منه صلى الله عليه وسلم الينا بواسطة النقل والرواية عنهم لا بالسماع منه وعدم
امكان الرجوع اليه بعد ذلك لبيان معنى المراد قطعا من ألفاظ الادلة فكل الادلة
النقلية بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء لايمكن أن يكون منها
ماهو قطعي الا ماثبت نقله عنه صلى الله عليه وسلم متواترا بلا شبهة كالقرآن
والاحاديث المتواترة وعلم ماهو المراد من ذلك بقرائن قاطعة لا اختلاف فيها
لأحد من المجتهدين ، فكما لم يمنع كون الادلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة فى
زمن النبى صلى الله عليه وسلم بسماع الصحابة رضوان الله عليهم منه عليه السلام
والرجوع اليه أن الاحكام التى أخذها الصحابة من تلك الادلة وصارت معلومة
لهم بالضرورة أى بالدليل القطعى فقه وأن الصحابة فقهاء لايمنع كون الادلة كذلك
بالنظر لهم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولغيرهم من المجتهدين بعدهم وعلمهم
بالحكم منها بالضرورة لقطعية الدليل أن يكون علم الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة
والسلام وعلم المجتهدين بعدهم على وجه ماذكر فقها أيضا وبالجملة فكل علم بالاحكام
الشرعية العملية مكتسب من الأدلة التفصيلية بطريق الاجتهاد سواء كانت تلك
الادلة قطعية الثبوت والدلالة معا أو قطعية أحدها ظنية الآخر أو ظنيتهما معا
هو فقه ويصدق عليه تعريف الفقه المتقدم والله أعلم

والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصح جره على الصفة للاحكام لان الاحكام مؤنثة والمكتسب مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد مثلا فى نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة الى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الاخت لها النصف للآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيئا اكتسبه غيره من دليل تفصيلى واذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيئا مكتسبا من دليل تفصيلى وهكذا يفعل فى علم الله تعالى فان البارى سبحانه وتعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعنى أن شخصا قد اكتسبه

وقوله « من أدلتها التفصيلية » احترز به عن العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية[1] فان المقلد اذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتى وعلم أن ما أفتى

---

(١) قال الاسنوى : « احترز به عن العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية الخ » ظاهر كلامه بل صريحه أن علم المقلد فى المسائل الفقهية يصدق عليه انه علم مكتسب من دليل لكنه ليس دليلا تفصيليا وليس الأمر كما قال لما علمت أن علم المقلد فى المسائل الفقهية خارج بقيد المكتسب لأن المراد منه الاكتساب على وجه الاجتهاد وأيضا ان مايستند اليه المقلد من فتوى المفتى ليس دليلاشرعا ولا عقلا أما كونه ليس دليلا عقلا فواضح وأما كونه ليس دليلا شرعا فلأن الادلة الشرعية السمعية منحصرة فى الكتاب والسنة ومايدلان عليه من الاجماع والقياس على أصل ثابت العلة بأحد مسالكها المعروفة في الاصول وقولهم هذا حكم أفتى به المفتى وكل ما أفتى به المفتى حكم الله تعالى وان كان مركبا على شكل قياس منطقى لكنه ليس واحدا من تلك الادلة السمعية الاربعة كما صرح بذلك المرجانى فى خزانة الحواشى على التوضيح هذا وقد أخرج الجلال فى شرحه على جمع الجوامع بقيد التفصيلية العلم المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى المثبت بهما ما يأخذه عن الفقهية ليحفظه عن ابطال خصمه وقد أخرج المرجانى فى خزانة الحواشى بقيد التفصيلية العلم بالادلة الاجمالية المبحوث

به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من

عنها في علم الاصول وعلم الخلاف كالمقتضي والنافي الا أنه قال بعد ذلك قال السيد الشريف الحق انه أي ما يقوله الخلافي من المقتضي والنافي ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيئا حتى يتعين المقتضي والنافي وذلك هو الدليل اه ونقل العطار في حواشيه على المحلي عن الكمال انه قال الصواب أن قيد التفصيلية ليس لاخراج علم الخلاف بل تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقولنا من أدلتها للبيان إذ لا اكتساب الا من الدليل اه أقول وجه ذلك أن علم الخلاف وهو علم الجدل لا تختص مباحثه بعلم الفقه ولا بعلم دون علم فهو آلة عامة لجميع العلوم كالمنطق لأنه يبحث عن مطلق مقتض ومطلق مناف ووظيفته أن يبين الطريق التي بها يحفظ كل ذي رأي رأيه عن ابطال خصمه ، وأما علم الخلافي مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضي أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي فهو مأخوذ من المقتضى المعين او النافي المعين والذي يأخذ ذلك العلم من المقتضى المعين أو النافي المعين انما هو المجتهد دون الخلافي وأما الخلافي فانما يأخذ ذلك العلم عن المجتهد فوظيفة المجتهد اثبات الاحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية واستنباطها منها ووظيفة الخلافي أن يحفظ المذهب الذي أخذه عن امامه عن ابطال الخصم على حسب قواعد علم الخلاف فذكر الخلافي وجوب النية لوجود المقتضي ونحو ذلك انما هو على طريق التمثيل ويمكن ان يمثل لذلك بغير ذلك من العلوم الاخرى فلا يبحث الخلافي من حيث هو خلافي عن مقتض معين يفيد حكما معينا ولا عن ناف معين يقتضي نفي حكم معين . نعم ما قاله المرجاني له وجه في الجملة لان المسائل الاجمالية المبحوث عنها في أصول الفقه تعد من أدلة الفقه ويكتسب الفقه منها في الجملة لان المجتهد يطبق أحكامه عليها بجعلها كبريات تضم لصغريات سهلة المحصول على ما سبق وعلى ذلك يكون قيد التفصيلية للاحتراز عن الادلة الاجمالية المبحوث عنها في الاصول كما احترزنا بالادلة الاجمالية في تعريف الاصول عن الادلة التفصيلية المبحوث عنها في الفقه ويؤيد هذا ماصرح

دليل اجمالي فان المقلد لم يستدل على كل مسئلة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام فى المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفى الحد نظر من وجوه[1] أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم

به شراح ابن الحاجب من أن الادلة ليست منقسمة فى الواقع الى ما هو اجمالى غير تفصيلى وما هو تفصيلى غير اجمالى بل هى كلها شيء واحد له جهتان فالاصولى يعلمها ويبحث عنها من احدى الجهتين والفقيه يعلمها ويبحث عنها من الجهة الاخرى فلها اعتباران فالفقيه انما ينظر فيها من جهة التفصيل فالنظر في الدليل انما يفيد العلم بالمدلول اذا نظر فيه على سبيل التفصيل فالمراد بالادلة التفصيلية الادلة الموصلة للفقه والاصولى انما ينظر فيها من جهة الاجمال ولا ينظر فيها من جهة التفصيل فلا يحصل له الفقه ولا يكون علمه فقها لانتفاء شرط نظره وهو النظر من جهة التفصيل لا لانتفاء كون المنظور فيه دليلا بنفسه (والحاصل) ان الدليل التفصيلى مركب من قضيتين صغرى سهلة التحصيل كقولنا أقيموا الصلاة أمر من الشارع بالصلاة وكبرى كقولنا كل أمر هو كذلك يقتضي وجوب المأمور به حقيقة فهذا الدليل التفصيلى هو الذى يوصل الى الفقه والفقيه هو الذى يستدل بهذا الدليل وأما الاصولى فهو انما يبحث عن كبراه التى هى الجهة الكلية فى الدليل وأطلق عليها الاصوليون أدلة الفقه الاجمالية وعلى هذا فلا مانع أن يكون قيد الاجمالية فى تعريف الاصول للاحتراز عن التفصيلية في الفقه وبالعكس وعلى كل حال فليس قيد التفصيلية فى تعريف الفقه لاخراج علم المقلد كما يقول كل مقلد لأن ما يستند عليه المقلد ليس دليلاً اجمالياً من الادلة المبحوث عنها فى الاصول ولا دليلا تفصيلياً من الأدلة التفصيلية التى يستند اليها الفقيه فى أخذ الفقه فكان علم المقلد خارجاً بقيد المكتسب كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وفى الحد نظر من وجوه الخ » حاصل الوجه الاول أن تعريف أصول الفقه بالعلم الخ وتعريف الفقه أيضاً بأنه العلم الخ يقتضى أن الاصول الذي هو العلم بأدلة الفقه هو أدلة العلم بالاحكام الذى هو الفقه لا لأدلة الاحكام نفسها وهو باطل لما ذكره فى هذا الوجه والجواب أننا قدمنا أن اسماء

يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالاحكام لا أدلة الاحكام أنفسها وهو باطل لانه قد تقدم أن الاصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ولان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم . الثانى أنه لا يخلو اما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ماهو أعم منها ومن عمل القلوب فان أراد الاول ورد عليه ايجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل الجوارح وان أراد الثانى ورد عليه أصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل القلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض . الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ماهو أعم من هذا وهو الشعور فان أراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله فى الحد لان ماعند المقلد يسمى

العلوم تطلق على ملكة استحضار مسائل هذا الفن وعلى التصديق المتعلق بمسائل الفن وعلى المسائل التى هى ذات الفن وان اصول الفقه أولا وبالذات انما هى مسائل علم الاصول التى هى الادلة الاجمالية لمسائل الفقه المعبر عنها بالاحكام الخ على الحقيقة غير أننا سمينا ملكة استحضار مسائل فن الاصول أصولا للفقه تدل عليه باعتبار تعلقها بما هو أصول للفقه وأدلته على الحقيقة وهى قواعد الاصول التى هى أدلة الفقه الاجمالية وعلى ذلك تكون تلك الادلة الاجمالية أدلة لاحكام الفقه وهى النسب التامة الشرعية العملية التى العلم بها مكتسب من أدلتها التفصيلية يسمى التصديق المتعلق بمسائل أصول الفقه أصول الفقه . وكما سمينا ما ذكر من الادلة الاجمالية نفسها والتصديق بها والملكة المتعلقة بها أصول الفقه كذلك تسمى الاحكام الفقهيه التى هى النسب التامة المخصوصة والتصديق بها والملكة المتعلقة بها فقهاً فتى قلنا ان أصول الفقه معرفة دلائل الفقه وسمينا المعرفة أصول الفقه لتعلقها بتلك الادلة الاجمالية كانت تلك المعرفة باعتبار تعلقها بتلك الادلة أدلة العلم بالفقه بمعنى التصديق بأحكام الفقه وأن مدلول الدليل هو الاحكام مباشرة والعلم بالاحكام بمعنى التصديق بها مدلول الدليل أيضاً باعتبار تعلقه بالاحكام . والحاصل أن أصول الفقه هو ما يتفرع عليه الفقه

تقليدا لاعلما وان أراد الثانى لم يرد سؤال القاضى المذكور عقب هـذا فى قوله قيل الفقه من باب الظنون . الرابع ان هـذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها اذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقى لا العلم التصورى

قال « قيـل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن فى طريقه » أقول هـذا اعتراض على حد الفقه أورده القاضى أبو بكر الباقلانى وتقريره موقوف على مقدمة وهى أن الحكم بأمر على أمر إن كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامى أن الضحى سـنة ، وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الـكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظر ان لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم . اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مظنونا

وينبنى عليه الفقه ، وهـذا المعنى هو المعنى المركب الاضافى واللقبى أيضاً غاية الامر أن المعنى اللقبى أخص من المعنى التركيبى لان اللقبى صار خاصاً بعد النقل بالأدلة الاجمالية للفقه والفقه بمعنى الأحكام والنسب التامة المخصوصة كما يتفرع على نفس الادلة الاجمالية وهو مدلولها يتفرع العلم بتلك الاحكام الفقهية على العـلم بالادلة الاجمالية فان المدلول لازم للدليل والدليل ملزوم ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم فاندفع الوجه الاول . والجواب عن الثانى يؤخذ مما قدمناه فى بيان محترز فيه العملية وان المراد بالعمل ما هو أعم من عمل الجوارح والقلوب ، ولا يرد عليه أصول الدين لما علمت أن المتأخرين فسروا العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل مطلقا واعتمد عليه الجلال المحلى فـكان موضوع الفقه هو فعل المـكلف مطلقا قلبياً وغير قلبى من حيث يثبت له كيفية عمل وأما علم الـكلام فموضوعه كما تقدم هو المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فـكان المقصود فى علم الـكلام اثبات نفس الاعتقاد

وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهى لا تفيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الائمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن وأما الاجماع فان وصل الينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والآمدى في الاحكام ومنتهى السول أنه ظنى وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد الا الظن وأما المواتر فهو كالقرآن متنه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفى الاحتمالات العشرة ونفيها ماثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ماتقدم في الحد فالفقه اذاً مظنون لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام . وأجاب المصنف بانا لا نسلم أن الفقه ظنى بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء مظنون والى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به

والمقصود فى علم الفقه اثبات الاحكام التكليفية أو الوضعية بأحد الادلة الاربعة لفعل المكلف مطلقا قلبياً أو غير قلبي مثلا فى علم الكلام يقصد اثبات الاعتقاد وهو كيفية نفسية وعمل للقلب وفى الفقه يقصد اثبات كيفية خاصة لهذا الاعتقاد وهو كونه واجباً شرعاً كما أوضحناه سابقاً فاندفع الوجه الثاني أيضاً . والجواب عن الثالث أننا نختار أن المراد بالعلم في تعريف الفقه مطلق الادراك وبتعلقه بالأحكام خرج التصور واختص بالتصديق بجميع أقسامه فيشمل جميع مسائل الفقه يقينية كانت أو ظنية وان العلم كما يطلق على اليقين المقابل للظن يطلق كذلك على مطلق التصديق يقينياً كان أو ظنياً وهذا الجواب هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع كما نقله عنه الزركشى وعول عليه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع وعدم ورود سؤال القاضى الآتي لا يضرنا فاندفع الوجه الثالث أيضا والجواب عن الرابع أننا لا نسلم أن نتصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها لأن العلم وان انقسم الى تصور وتصديق لكن المتبادر هنا من تعلق

وأشار اليها بقوله وجب عليه الفتوي والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقدمتين قطعيتان أما الاولى فلانها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه ، وأما الثانية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضا قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصرو كلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع فان الائمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم[1] وقال بعضهم هو الدليل العقلى وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم

العلم بالاحكام التى هي النسب التامة هو ما ليس بتصور وهو التصديق وبهذا تعلم أيضا الجواب عن قول المصنف قيل الفقه من باب الظنون الخ وذلك أننا أولا لا نسلم أن الفقه كله من باب الظنون بل منه ما هو قطعى ومنه ماهو ظنى فقولهم فى الاعتراض ولا شىء من العلم كذلك غير مسلم وحاصل ذلك أنهم اعترضوا على أخذ العلم فى تعريف الفقه بأنه من باب الظنون لأن أكثر أحكام الفقه ثابت بالقياس وخبر الواحد والاجماعات الظنية وهى غير مفيدة لليقين فكيف يكون علما فأجاب فريق ومنهم صاحب جمع الجوامع واعتمده المحلى بما ذكرناه وأجاب عنه المصنف بقوله قلنا المجتهد الخ وحاصل جواب المصنف منع كون الفقه من باب الظنون وهو كله يقينى قطعى لان الاحكام الحاصلة بالأدلة الظنية يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد فالحكم مقطوع به والظن فى طريقه

(١) قال الاسنوي : « وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم اه » ونقول هذا غير مسلم لأنه اجماع قولى ثابت بالتواتر العام العملى والقولى فهو اجماع قطعى لاظنى وأما كون الدليل عقلياً فما قاله الاسنوى فيه من النظر مسلم فتعين ان الجواب هو الأول وبهذا قال أكثر الاصوليين كما نقله الاسنوى عن القرافي

ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضا فانه انما يجب العمل به أو بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك

قوله « والظن في طريقه » أشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان احدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع في الطريق الموصل الى النسبة التي توصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائها طريق موصل الى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر[1] من وجوه (أحدها)

(١) قال الاسنوي : « وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر الخ » أقول حاصل الاول انه متى كان مدلول الصغرى ظنيا كانت النتيجة ظنية وهي الحكم فيكون الحكم ظنيا ومتى كان كذلك لم تكن المقدمة الصغرى معلومة الوجود وقت الانتاج لجواز أن يتغير الحال فيظن المجتهد حكما آخر غير الاول ولا جائز أن يبقى الاول مع الثاني لاستحالة اجتماع النقيضين والجواب عن ذلك أن الكلام ليس في هذا الحكم الظني وانما الكلام في وجوب العمل بذلك الحكم الظني وهذا ثابت بالاجماع القطعي كما قلنا ومظنون المجتهد الاول وجد يقينا والشك انما هو في بقائه واليقين لا يرتفع بالشك لكن لا يزال يرد على هذا الجواب

أن المقدمات لابد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم فى ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافى الاول فان قيل المراد وجوب العمل قلنا لايستقيم لانه يؤدى الى فساد الحد لأن قوله فى الحد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لامطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ولان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من الادلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه فى الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ماذكروه وان دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لان القطع أعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعي هو الثانى وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع

قال « ودليله المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ولابد للاصولى من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها ونفيها ، لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة ففى الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان »

أقول أدلة الفقه تنقسم الى متفق عليها بين الأئمة الاربعة والى مختلف فيها فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وماعدا ذلك كالاستصحاب والمصالح

ماسيقوله الاسنوى بعد ذلك من أن الكلام ليس فى وجوب العمل بالاحكام المظنونة الثابت بالاجماع بل الكلام فى نفس الاحكام المظنونة التى هي الفقه وحاصل الثاني ان ذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام المأخوذة من القياس وخبر الواحد والاجماعات الظنية وهو ظنى قطعا فلم يثبت بهذا الجواب كون ذات الفقه من العلوم مع انهم عدوه من العلوم الدينية وأجابوا عن ذلك بأن ذات الفقه الذى هو عبارة عن العلم بالاحكام نفسها وان كانت ظنية لثبوتها بالدليل الظنى لكن سميناها علما باعتبار أن العلم بالعمل بتلك الاحكام قطعي لأن العمل بغالب

المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتي فمختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الاحكام بالاثبات تارة وبالنفي أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للندب وعلى النهي بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن تصوّره احتاج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتي ثم ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لا جرم رتبناه الى وجه ذلك . وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فعقدها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للمختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس في التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع في الاجتهاد . هذا بيان الاحتياج الى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الادلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الادلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للادلة على كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات الادلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الاربعة التي هي في الادلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للادلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدّم الكتاب والسنة والاجماع على القياس لان القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع

الظن واجب بالاجماع القطعي كما قلنا ولا يخفي ضعف هذا الجواب لانه ما زال يقال ان القطعي وجوب العمل بالفقه لا نفس الفقه وتسمية الفقه علما بهذا الاعتبار تجحل لا يفيد بلا قرينة ظاهرة . وحاصل الثالث أن ماذكره المصنف من الجواب انما يدل على أن الحكم مقطوع به والقطع أعم من العلم لان المقلد قاطع بما أخذه عن مفتيه ولكنه ليس بعالم والجواب عن ذلك أنا لانسلم أن ما ذكره المصنف يدل على أن الحكم مقطوع به مطلقا ولا بغير دليل وانما يدل على أن وجوب العمل بالحكم مقطوع به بدليل هو الاجماع القطعي فكان المراد بالقطع

عنهما وقدم الكتاب على السنة لان الكتاب أصلها . وأما وجه الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفى موقوف على التصور فلاجل ذلك احتاج قبل الخوض فى اصول الفقه الى مقدمة معقودة للاحكام ولمتعلقات الاحكام وهى أفعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكاف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الاول فى الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر فى الباب الاول ثلاثة فصول الاول في تعريف الحكم والثانى فى أقسامه والثالث في احكامه وذكر فى الباب الثانى ثلاثة فصول الاول في الحاكم والثانى في المحكوم عليه والثالث فى المحكوم به . ﴿ واعلم ﴾ أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب الا أن يقال الضمير في قوله رتبناه عائد الى العلم لا الكتاب وفيه بعد

وقوله « المتفق عليه بين الائمة » أشار به الى أن المخالفين فى هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض فى الاجماع ولا بمخالفة النظام فى القياس ولا بمخالفة الدهرية فى الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان فى أول الوجيز وغيره

وقوله « لاجرم رتبناه » أى لاجل أن الاصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولاجل ان التصور لابد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة ان كما وقع فى القرآن وذلك لان جرم فعل قال سيبويه بمعنى حق والفراء وغيره بمعنى كسب والذى بعدها هو فاعلها ورتبناه

فى كلام المصنف ما كان عن دليل قطعي ولا يكون الا علما وما كان قطع المقلد غير علم الا لانه لم يكن عن دليل قلت لكن مازال يرد على هذا أيضا أن الكلام ليس فى وجوب العمل بالاحكام وانما الكلام فى نفس الاحكام التى هي الفقه ومنها ما هو ظنى قطعا فكان الجواب الحق فى هذا هو ماقدمناه عن صاحب جمع الجوامع وتبعه المحلى فان هذا الجواب سديد سليم عن تلك التمحلات التى لا تفيد ولا يدل عليها قرينة

لا تصلح للفاعلية لانه فعل ليس معه حرف مصدرى

وقوله « على مقدمة » المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية . قال الجوهرى فى الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفى مؤخرة الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظرا الى هذين المعنيين

قال : « الباب الاول ـ فى الحكم

وفيه فصول

الاول ـ فى تعريفه

الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير » أقول يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ماأفاد الى المستمع أومن فى حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه ما أفاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد ماخوطب به على سبيل المجاز[1] من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والانس وهذا التقييد لاذكر له فى المحصول ولا فى المنتخب ولا فى التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعى مع أن الحد صادق عليه . فان قيل ان هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد

تعريف الحكم

(١) قال الاسنوى « فاطلق المصدر وأريد الخ » أقول ان ذلك بحسب الاصل وصار بعد اصطلاح الاصوليين عليه حقيقة عرفية ولذلك قال الجلال المحلى في شرحه على جمع جوامع والحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى اخرى خطاب الله أى كلامه النفسى الى آخره

عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالاجماع وبالقياس وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب ان الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً. وهذه الاربعة معرفات له لا مثبتات . واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل[1] على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدى

(١) قال الاسنوى « واختلفوا هل يطلق اسم الخطاب على الكلام فى الازل الى آخره » أقول قال الجلال المحلى فى تفسير الخطاب أى كلامه المسمى فى الازل خطابا حقيقة على الاصح اه . فلبيان أن الكلام النفسى ينقسم فى الازل الى اقتضاء الفعل جازما أو غير جازم واقتضاء الترك كذلك واقتضاء التخيير فيسمى ازلا خطابا أى يوصف بذلك ازلا قال الجلال المسمى فى الازل خطابا حقيقة على الاصح اه أى مخاطبا به أمرا ونهيا على الاصح فليس المراد بالتسمية وضع اللفظ للمعنى وجعله بازائه بل المراد أنه يوصف أزلا بذلك حقيقة على الاصح وبيان ذلك ان المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى فى الازل لا يسمى خطابا حقيقة لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسمى خطابا حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وسماعه وقال المتأخرون يسمى فى الازل خطابا حقيقة ويتفرع على هذا الخلاف أن المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى فى الازل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها وانما يتنوع فيما لا يزال والمتأخرين قالوا يتنوع الى ما ذكر وهو الذى جرى عليه الجلال المحلى وبيان وجه القول الاصح أن لفظ الخطاب بحسب الاصل مصدر بمعنى توجيه الكلام لمن يفهم نقل فى عرف الاصوليين الى ماخوطب به وهو الكلام النفسى المتعلق بأفعال المكلفين قال فى التلويح المذكور فى كتب الشافعية أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه اه والمراد بتعلق الخطاب الذى أخذ فى تعريف الحكم المتعارف أنه يتعلق تعلق دلالة لا تعلق تأثير وهو المسمى بالكلام النفسى وهو الدال حقيقة على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطلب الترك كذلك والطلب على وجه التخيير وعلى سائر الانواع فهو المتنوع حقيقة الى تلك الانواع من أمر ونهي وخبر وغيرها وأما الكلام اللفظى فانما جاء متنوعا

في مسألة أمر المعدوم الحق أنه لا يسمي بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغـة لايكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب

الى تلك الاقسام موافقا للـكلام النفسي لأفادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الـكلام النفسي بمعنى الـكلمات النفسية الازلية وكل من الـكلام النفسي بهذا المعنى واللفظي دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة وأخواتهما مما هو صفة فعل المكلف وكل منهما يصح أن يسمى حكما باعتبار تعلقه تعلق دلالة بفعل المـكلف من حيث أنه مكلف وكل منهما يسمى حكما أيضاً باعتبار ذاته ويسمى خطابا ، فان الـكلام النفسي واللفظي متحدان ذاتا وماهية باعتبار تحقق حقيقة الـكلام في ذاته مختلفان من جهة أن الـكلام النفسي اعتبر فيه وجوده العلمي الازلي والكلام اللفظي اعتبر فيه وجوده اللفظي ولاتحادهما ذاتا وماهية كان الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بألسنتنا كلام الله الأزلي والحادث انما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح أصحاب هذا التعريف بان الذي يتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير هو الـكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية وماساغ لهم ذلك الا لاتحاد الكلام النفسي بالمعنى المذكور والـكلام اللفظي ذاتا وماهية وأن كلامنهما ينقسم الى تلك الاقسام وأن البحث عن الـكلام اللفظي وتقسيمه الى أقسام جعلوا لـكل قسم منها حكما بحث عن النفسي وتقسيم له بتلك الاقسام ، غـير أن الذي تعارف الاصوليون الاشاعرة تسميته حكما وجعلوه مدار الاثبات تارة والنفي أخرى هو الـكلام النفسي المتعلق الخ لأنه هو الاصل وهو الذي يمكن أن يقال فيه أنه تعلق قبل البعثة أو لم يتعلق وأما الـكلام اللفظي فهو لا يكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كان كل منهما يسمى خطاباً أي مخاطباً به وأما قول السيد في حواشي المختصر ان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه اه . فراده منه أنه ليس هو المتعلق أصالة بفعل المكلف الخ بل المتعلق أصالة هو الـكلام النفسي وهو الذي يسمى حكما عرفا .

ومن هذا تعلم أن الـكلام اللفظي انما يوصف بكونه خطابا باعتبار دلالته على معناه وتنوعه الى تلك الانواع وان لم يوجد مخاطب فان كل المـكلفين مخاطبون بالقرآن

التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل

لا فرق بين من كان موجردا وبين من يوجد الى أن تنتهي دار التكليف وبذلك تبين أنه لا شبهة فى تسمية الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية المرتبة أزلا وأبدا ترتيبا لا تعاقب فيه ولا انقضاء له خطاباً واتصافه بذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى الذى دل عليه اللفظى وتنوعه بما يتنوع اليه اللفظى وان كل ما ذكر كما يتصف به اللفظى يتصف به النفسى واتصاف كل منهما بما ذكر انما هو بحسب دلالته على المعنى وتنوعه فلا يتوقف تسمية النفسى واتصافه فى الازل بكونه خطابا على وجود مخاطب فى الازل كما ان اللفظى أيضا لا يتوقف تسميته خطابا على وجود المخاطب وانما الذى يتوقف على وجود مخاطب حقيقة هو الخطاب بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه واما قولهم ان اللفظى دليل على النفسى فهو على معنى أن الكلام النفسى لما كان لا اطلاع للمكلفين عليه من الخلق أنزل الله كلامه اللفظى على رسله ليعلم المكلفون ما تعلق به الكلام النفسى من الاحكام التكليفية ويفهمون ذلك ويستدلون على الاحكام بالكلام اللفظي ويستنبطون منه الحكم فهذا هو معنى قولهم ان اللفظى دليل على النفسى وليس معناه أن اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه وبذلك كله تعلم أن قول الآمدى الحق أنه لا يسمى خطابا خلاف الحق على أنه قال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت أن الخلاف لفظى ان فسر بما يفهم ولو بالآخرة أى بما فيه صلاحية الافهام كان خطابا فى الأزل وان فسر بما وقع به الافهام لم يكن خطابا فيه بل فيما لا يزال اه لكن قال فى الحاشية وينبنى على هذا الخلاف انه حكم فى الازل أو فيما لا يزال فمن قال ان الكلام النفسى خطاب فى الازل قال انه حكم فى الازل ومن لم يقل قال انه حكم فيما لا يزال ومن قال انه حكم فى الازل منع حدوث الحكم وقال ان التعلق الصلوحى فى الازل كاف فى تسميته حكما وأما من قال فيما لا يزال فقد قال بحدوث الحكم اه بتصرف فجعل الخلاف لفظيا مع وجود ما تفرع عليه من ثمرة الخلاف غير ظاهر . اللهم الا ان يقال المراد بكونه

بالاطلاق [1] لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال

لفظيا انه راجع الى الخلاف فى مسمى اللفظ وهو من الامور الاصطلاحية التى لامشاحة فيها غير أن قول الجلال على الاصح يفيد ان الخلاف حقيقي لا لفظي وذلك لأن الجلال المحلي كما علمت جعله خطابا فى الازل حقيقة وجعله متنوعا الى تلك الاقسام فى الازل فهو حكم فى الازل عنده لكن هذا الحكم اطلاق آخر وليس هو الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو المعرف ولا كلام لنا فيه .
وقد ذكروا لهذا الخلاف ثمرات وفوائد كثيرة تتفرع عليه عدها فى النجم اللامع على جمع الجوامع لابى بكر بن جماعة فارجع اليه ان أردت . وأما القول ان هناك تعلقا صلوحيا للكلام النفسى وأنه كاف في تسميته حكما فليس بصحيح اذ تعلق الكلام تعلق دلالة وهي صفة لازمة له بالفعل أزلا وأبدا على ماسيأتي ايضاحه .
وبذلك تعلم ان المصنف وان كان يقول ان الكلام النفسى يسمى خطابا فى الازل أى يوصف فى الازل حقيقة بذلك لتنوعه فى الازل الى أمر ونهى ونحوهما على ماهو الاصح لايسميه حكما بالمعنى المتعارف عند الاصوليين وهذا الحكم الذى عرفه المصنف هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى فيكون حادثا . وأما خطاب الله بمعنى الكلام النفسى فى ذاته فهو أزلى ويسمى حكما أيضا باعتبار دلالته وتنوعه ولكنه ليس هو ذلك الحكم المتعارف فلا يلزم تفسير القديم بالحادث

(١) قال الاسنوى : « وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق » أى اطلاق الخطاب فى الازل على الكلام النفسى وقول الاسنوى لأنه فسر الحكم بالخطاب أراد منه أنه أخذ الخطاب جنسا فى تعريف الحكم المتعارف وهذا الحكم حادث وأما الحكم الازلى فهو نفس الخطاب بمعنى الكلام النفسي باعتبار وجوده العلمى والا يَرِدْ هذا كان كلامه غير موافق لكلام المصنف لان كلامَ المصنف ليس فى الحكم الازلى الذي هو نفس الخطاب وانما هو فى تعريف الحكم الحادث المتعارف في اصطلاح الاصوليين بالنفي تارة والاثبات أخرى

وقوله « المتعلق بأفعال المكلفين » احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو » وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بافعال المكلفين فان قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضى أنه لا حكم عند عدم التعلق[1] والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو

(١) قال الاسنوى « فان قيل اشتراط التعلق الخ » اقول قال الجلال المحلى فى شرحه تعريف جمع الجوامع المتعلق بفعل المكلف أي البالغ العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتي وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها اه ومن هذا تعلم أن التعلق المأخوذ قيداً فى تعريف الحكم المتعارف شامل للتعلق المعنوى والتعلق التنجيزى وان ما اقتضاه ذلك من عدم وجود الحكم المتعارف قبل ذلك التعلق التنجيزى مسلم وهو المراد الذى يتفرع عليه أنه لا حكم قبل البعثة فلا وجه للقول بأنه باطل وأما الحكم القديم فهو الكلام النفسي بدون هذه القيود وهو غير المعرف كما أن قول الاسنوى فالجواب أن المراد الخ ليس بصحيح لان المراد من التعلق فى التعريف ما هو أعم مما ذكره فى الجواب . وبالجملة فالمعرف فى كلام المصنف وغيره من الاصوليين هو الحكم المتعارف بينهم بالاثبات تارة وبالنفى اخرى وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلام النفسى المقيد بتلك القيود لا الكلام النفسي فقط ولا ما ثبت بالخطاب وان كان الكلام النفسي فقط يسمى حكما أيضا كما يسمى ما ثبت بالخطاب مما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة واخواتهما حكما مصطلحا عليه أيضا عند الاصوليين والفقهاء لكنه ليس هو المتعارف بالمعنى المذكور فى كلام الأشاعرة الذى فرعوا عليه الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة فنفى أهل السنة وجوده قبل البعثة لاحد من الرسل وأثبته المعتزلة قبل ذلك والذى أوقع الاسنوي فى هذا الاعتراض وما نشأ عنه هو نظرهم لتفسير الخطاب بالكلام النفسي الازلى بقطع النظر عن القيود التي قيد بها فى التعريف وقولهم تعلقاً معنويا أي صلوحيا بمعنى أنه اذا وجد المكلف مستجمعا شروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعلق قديم بخلاف التنجيزي فانه حادث

باطل فان الحكم قديم فالجواب ان المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه ان يتعلق اذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الاحكام في

فانه التعلق بالفعل ولا يحصل الا بعد وجود المكلف مستجمعاً للشروط وكل من نظرهم لتفسير الخطاب على وجه ما ذكر وقولهم بأن للكلام تعلقين أحدهما صلوحي قديم والآخر تنجيزي حادث ليس على ما ينبغي . أما نظرهم لتفسير الخطاب بقطع النظر عن القيود فلما علمت من أنه خروج عن موضوع الكلام . وأما قولهم بالتعلقين فلما نقله العطار في حواشيه على جمع الجوامع عن العضد من أن معنى تعلق الخطاب الازلي أن يتوجه الحكم عليه في الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين فأي تعلق حدث بعد مضي اليومين مع تضمن الامر الاول المقيد ولا معنى لذلك الا أنه بعد مضي اليومين صار مأموراً بالفعل بمضي الزمن المقيد به وهذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلي بعد أن لم يكن عند مضي ذلك الزمن بل غاية ما يقتضي حدوث وصف في المخاطب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة اه وحاصل هذا أننا علمنا قطعاً أن تعلق الكلام الازلي بفعل المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير انما هو تعلق دلالة ودلالة الكلام على مايدل عليه صفة لازمة للكلام لاتقبل الانتفاء ولا التجدد بلا فرق في ذلك بين الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللفظي . وعلى قول الاشعري الذي جاء هذا التعريف على مذهبه أن الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية ينقسم الى الاقسام الآتية التي ينقسم اليها الكلام اللفظي يكون الكلام الازلي بمعنى الكلمات الازلية دالاً أزلا بالفعل على طلب الفعل من المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير وبعد وجود المكلف بعد البعثة لا يتجدد شيء في دلالة الكلام الازلي بل الذي يتجدد هو البعثة ووجود المكلف مستجمعاً شرائط التكليف فلا معنى لان يكون للكلام الازلي بمعنى الكلمات النفسية تعلقان أحدهما صلوحي أزلي والآخر تنجيزي حادث بل ليس له الا تعلق واحد تنجيزي أزلاً وأبداً كتعلق

الازل انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق وقد قال الغزالى فى مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز والمشترك فى الحد اذا كان السياق مرشداً الى المراد فان قيل

العلم بالمعلومات لأنه تعلق انكشاف فهو تعلق تنجيزى كذلك أزلاً وأبداً وليس للعلم تعلق صلوحى فتعين أن يكون المراد بتعلق الكلام النفسى المعنوى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده العلمى الازلى والمراد بتعلقه التنجيزى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده اللفظى عند البعثة والدال فى كلا الحالين واحد والدلالة واحدة والمدلول واحد والاختلاف بالاعتبارين المذكورين وذلك لما قدمناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان بالذات مختلفان بالوجود العلمى والوجود اللفظى وان وجوده اللفظى لا يكون الا عند البعثة ونزول الوحى فمعنى تعلق الكلام النفسى تعلقاً تنجيزياً أن يتنجز ويظهر للمكلف بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بأن ينزله الله تعالى فى صورة اللفظى على من يشاء من عباده كما أن المراد من المكلف جنس المكلف ولو الرسول نفسه الذى من أجله انزل الوحى عليه بالشرائع فقولهم تعلق الكلام النفسى تعلقاً معنوياً معناه تعلقاً غير لفظى لا أنه صلوحى بل هو تنجيزى بمعنى أنه فعلى واقعى متحقق بالفعل وقولهم قبل وجود المكلف معناه قبل وجود جنس المكلف . وقولهم وتنجيزياً بعد وجود المكلف معناه لفظياً يتنجز به التكليف فعلاً بعد وجود جنس المكلف بعد البعثة . والمراد بالمكلف البالغ العاقل كما تقدم وأما ما تقدم فيما نقلناه عن العطار نقلا عن العضد من أن هذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلى بعد ان لم يكن عند مضى ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف الخ ما سبق فذلك ليس خاصاً بالكلام الازلى بل هو جار كذلك في الكلام اللفظى النازل على النبى الكريم صلى الله عليه وسلم فانه لا يحدث له تعلق ولا دلالة وانما الذى يحدث ويتجدد وصف في المخاطب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة . ومن هذا تعلم أن كل ما أطال به الاسنوى وغيره فى هذا الموضع مما يخالف ما قلناه فهو ليس على ما ينبغى

تقييده المتعلق بالفعل[1] يخرج المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية

---

(١) قال الاسنوى « فان قيل تقييده بالفعل الخ » أقول قد علمت أن المراد بالفعل ما يشمل عمل القلب كالاعتقاد وأن الحكم المتعلق بعمل القلب من حيث انه فعل يثبت له كيفية عمل شرعية من الفقه وأنه لا ورود لمثل هذا الاشكال لان علم اصول الدين انما يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فتعريف الحكم بما ذكر على هذا المذهب جامع مانع . وهذا التعريف وما قيل فيه مما له وعليه هو ما قاله متأخرو الاشاعرة ، وهو مبنى على أن المراد بالخطاب هو الكلام النفسى الازلى ، والمراد بالحكم المتعارف هو هذا الخطاب المقيد بتلك القيود قال المرجانى فى خزامة الحواشى وهو غير مستقيم بل المراد من الخطاب ما هو المبحوث عنه فى علم الاصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان المقصد والافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وخطابه من نحو قوله تعالى « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا خمسكم وصوموا شهركم » وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي ومن يوجد بعده بلا فرق والقول بأن الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجد له بل هو أمارة عليه ومعرف له إذ العلل الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجىء من المصنف (يعنى صاحب التوضيح) وغيره ان الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهى عندهم حقيقة فيه مبنى على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات أمور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة والكلام والخطاب والتكوين وبين المعلوم والمقدور الخ هى مبدأ لصدور آثار تلك الصفات فى مظاهرها ويسمونه التعلق وهو خاف من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن

قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم . وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذى هو فقه لا مطلق الحكم الشرعى

أنه لا تاثير للعلل الحادثة شرعية كانت أو عقلية وهذا انما هو ظاهر مذهب الاشعرى وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغيرهم من أرباب التحقيق وهذا لا ينافى استقلال الواجب جل شأنه فى الايجاد والخلق وكونهما من خواصه لكن قد يقال ان مراد متأخرى الاشاعرة تعريف الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى تارة أخرى كما صرح به الجلال دون الحكم الذي هو مصطلح الفقهاء وأن الحكم الذى عرفوه هو غير الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فكون المراد من الخطاب هو الخطاب اللفظى المبحوث عنه فى الأصول لا ينافى تعريف الحكم المتعارف بينهم واصطلحوا عليه بما ذكروه وذلك لما علمت من اتحاد الكلام النفسى والكلام اللفظى بالذات وأن البحث عن احدهما فى الاصول بحث عن الآخر غاية الامر أن اللفظى هو الذى علمناه ووقفنا تمام الوقوف على مدلولاته وهو الذى يصح فيه التساؤل والتجاوب ويتصف بالنص والظاهر والمحكم والمؤول وغير ذلك من أقسام النظم فلذلك خصوه بالبحث عنه فى الاصول وبنوا على ما يفهمونه منه جميع الاحكام قلنا نعم كل ذلك جيد لكن يبقى الكلام فى ارتكاب مثل هذا الاصطلاح وأن هناك حكما آخر غير ما اصطلح عليه الفقهاء وجعله خطاب النفس المتعلق الخ فانه مما لا داعى اليه اذ اننا متى أردنا بالحكم ما هو مصطلح الفقهاء وقلنا ان الحكم هو ما ثبت بالخطابات التى تضمنها كتاب الله الى آخر ما قال المرجانى فانه يتفرع عليه كل ما فرعه المصنف وغيره على تعريف الحكم بالمعنى الذى ذكره متأخرو الاشاعرة ونستريح من التكلفات ونبتعد عن الاعتراضات ونوافق الواقع من أنه ليس هناك الا صفات الله تعالى وآثارها من علم ومعلوم وقدرة ومقدور وارادة ومراد الخ ومن ان العلل الشرعية والعقلية مؤثرة بمعنى أن الشرعية يتوقف عليها شرعا مشروعية الاحكام فهى مؤثرة فيها بهذا المعنى أى بمعنى أن الشارع جعلها باختياره كذلك كما ان العلل العقلية مؤثرة في معلولاتها بمعنى ان التأثير يتوقف عليها لنقص فى

فان أصول الفقه لايتكلم فيها الا فى الحكم الشرعى الذى هو فقه

وقوله « بالاقتضاء أو التخيير » الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة فى هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى « والله خلقكم وماتعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيغلبون » فان القيود وجدت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لاحد قال الاصفهانى فى شرح المحصول لان أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد ان ماوقع على احدهذه الوجوه فانه يكون حكما كما سيأتى والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر فى علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الاول فى تعريفه ولم يقل فى حده لان التعريف يصدق على الرسم فافهمه . وفى التعريف المذكور نظر من وجوه [1] احدها ما أورده الاصفهانى فى شرح المحصول وهو أن الكلام صفة

المعلولات لا لعجز فى الواجب جل شأنه على ما بيناه فى حواشينا على شرح خريدة الدردير وكتابنا القول المفيد فى التوحيد

(١) قال الاسنوى : « وفى التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها الخ »
أقول الجواب عن الاول اننا لانسلم ان الكلام النفسى المأخوذ فى تعريف الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى هو الكلام الذى هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى . بل هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة أزلا بتلك الصفة الحقيقية وتلك الكلمات متنوعة ازلا الى أمر ونهى ونحوها وهى جنس فيه والحكم المتعارف هو هذا الجنس بعد تقييده بتلك القيود المذكورة فى التعريف وباعتبار تلك القيود كان من الصفات الاضافية وجاز اثباته تارة ونفيه تارة أخرى فليس الحكم عبارة عن الكلام القديم وصح قولهم الحكم هو خطاب الله المتعلق الخ . والجواب عن الثانى انا لانسلم أن الحكم غير الخطاب المقيد بتلك القيود وقوله بل هو دليله الخ ان أراد به انه

حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبته و الحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى . الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لان قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ، ألا ترى أنهم يقولون الامر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول . الثالث من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده ، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلّى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بان الافعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد

دليل للحكم المتعارف بين الاصوليين المعرف بما ذكر فغير مسلم بل هو عينه وان أراد انه دليل الحكم التكليفي الذي ذكره بقوله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة الخ فنقول له ليس المعرف هو هذا الحكم الذي هو وجوب الصلاة الذي دل عليه « أقم الصلاة » لأن هذا حكم في اصطلاح الفقهاء والمعرف هو الحكم في اصطلاح الاصوليين وقد علمت انه دليل يبحث عنه الاصولي باعتبار اجماله من حيثية خاصة ويبحث عنه الفقيه باعتبار التفصيل من حيثية أخرى . وبالجملة فالاعتراض الأول والثاني مبنيان على ان الحكم المعرف هو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف وان الخطاب الذي أخذ في تعريف الحكم هو الكلام النفسي الذي هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وهذا خطأ بين فان المعرف هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفي تارة أخرى كما قدمناه غير مرة وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلمات النفسية الازلية المقيد بتلك القيود المذكورة في التعريف وليس المعرف هو الحكم بمعنى الكلمات النفسية فقط ولا ماثبت بالخطاب وان كان ماثبت بالخطاب مما هو من صفات فعل المكلف حكما مصطلحا عليه أيضا

كقولنا ركب القوم دوابهم . الرابع أنه يخرج من هـذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبى وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فانها متعلقة بفعل غـير مكلف . الخامس أورده النقشوانى فى التلخيص فقال ان هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحـكم الشرعى الا بعد معرفة المـكلف لانه الخطاب المتعلق بأفعال المـكلف ولا يعرف المـكلف الا بعد معرفة الحـكم الشرعى لانه من يطالب بحكم الشرع . وأجاب الاصـفهانى فى شرح المحصول بأن المراد بالمـكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور . وفيه نظر لانه عناية بالحد ولان المـكلف من قام به التكليف وهو الالزام ولانه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحـكم اليه

قال « قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحـكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضا فوجبيه الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضا فيه الترديد وهو ينافى التحديد » أقول أوردت المعتزلة على هـذا الحد الذى لاصحابنا ثلاثة أسئلة ﴿ أحدها ﴾ أن خطاب الله تعالى قديم والحـكم حادث

لـكنه ليس هو المعرف هنا فى كلام المصنف وغيره ممن حذا حذوه من الاشاعرة والذى أوقعهم فى هذا الاعتراض الخطأ هو فهمهم ان الخطاب المأخوذ فى التعريف بمعنى الـكلام الذى هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وليس كذلك كما علمت وان المعرف هو الحـكم الثابت بالخطاب . والجواب عن الثالث قد تكفل به الاسنوى وأشار الى ضعفه بقوله فيه وقد يقال الى آخره ولذلك عدل صاحب جمع الجوامع عن صيغة الجمع فى التعريف وقال التعلق بفعل المـكلف من حيث انه مكلف . والجواب عن الرابع بان الصبى مختلف فى انه يتوجه اليه الخطاب أو لا يتوجه فقالت الحنفية يتوجه اليه خطاب الوضع وعلى هذا فصـحة صلاته وفسادها انما هما من خطاب الوضع وكذا ضمان ما أتلفه من نفس أو مال من خطاب الوضع . وقالت الشافعية لا يتوجه اليه خطاب أصلا فهو ليس بمكلف أصلا

واذا كان أحدهما قديما والآخر حادثا فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم والى هذا أشار بقوله عندكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه اشار بقوله لانه يوصف به أى لان الحكم يوصف بالحدوث. الثانى أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف أومتأخرة عنه واليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد. الثالث أن الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لان

قال الزركشى وقول الفقهاء الصبي يثاب ويندب له كذا على سبيل التجوز عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نبهوا عليه بقولهم المتعلق بافعال المكلفين كذا قال المصنف (أى صاحب جمع الجوامع) وسبقه اليه الصفى الهندي على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعى فان الامة أجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا أنتفى به التكليف عنهم افقد شرطه انتفى الحكم الشرعي عن أفعالهم والمعنى بتعلق الضمان باتلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله وقال الشيخ تقى الدين عبر بعضهم بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى وتكليفه بأداء قدر الواجب (قلت) وكذا القول في اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقا بفعل المكلف (والحاصل) أن من الاصوليين من جعل هذا التعريف شاملا لخطاب الوضع وخطاب التكليف وحمل التعلق فيه على ما يشمل التعلق بواسطة والتعلق بغير واسطة فادخل فيه الاحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف بواسطة خطاب الوضع ورد تلك الاحكام

النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولى لان المعلول اما مقارن لعلته أو متأخر عنها واليه أشار بقوله ومعللا به أي ويكون الحكم معللا به أى بفعل العبد ﴿السؤال الثانى﴾ أن هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعى لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهرى وقال الآمدى فى القياس انه طلوعها ومنها مانعية النجاسه للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضا لما

التكليفية الى خطاب الولى فى الصبي والمجنون ولمالك البهيمة فيها . ومنهم من زاد فى التعريف بعد قوله بالاقتضاء والتمييز قوله أو بالوضع وعلى كل حال فالمسألة خلافية في خطاب الوضع . وأما خطاب التكليف فلا خلاف في أنه لا يتوجه للصبى والمجنون والبهائم كما تقدم عند الصفى الهندى فمتى جعلنا تعريف المصنف قاصراً على خطاب التكليف فلا يضرنا خروج أحكام الصبى من صحة وفساد وضمان وأحكام المجنون والبهائم بل خروجه عن التعزيف هو الواجب بقيد المكلفين وأما ما يترتب على تلك الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية فهى لا تتعلق بأفعال هؤلاء بل بأفعال المكلف وهو الولى في الصبى والمجنون والمالك في البهائم (وحاصل السؤال الخامس) أن المكلف هو من تعلق به حكم الشرع أي هو الملزم بذلك وقد أخذناه فى التعريف فتوقفت معرفة الحكم المعرف الذى هو الالزام على معرفة المكلف الذى هو الملزم بما فيه كلفة والمكلف لا يعرف الا بعد معرفة الحكم الشرعى الذى هو الالزام بما فيه كلفة فجاء الدور والجواب عنه اننا نقول انما يلزم الدور لو اخذنا وصف الحكم ومفهومه في التعريف لأن تعقله له حينئذ تعقل للحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ماذكر بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون

قلناه ﴿ السؤال الثالث ﴾ وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه «أو» وهى موضوعة للترديد أى للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد

قال « قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة كالقول المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته والترديد فى أقسام المحدود لا فى الحد » أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قولهم كيف تقولون ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن الحكم حادث(١) بل هو قديم أيضا كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب

تعقل مفهوم الحكم كالا يخفى فالقول بلزوم الدور منشؤه اشتباه مفهوم الشيء بمفرده أو حكمه بحكمه أو يجاب بما أجاب به الاصفهاني من أن المراد بالمكلف البالغ العاقل . وما قاله الاسنوى من أنه عناية بالحد ولان المكلف من قام به التكليف وهو الالزام الخ غير مسلم لما صرحوا به من أن المكلف اسم مفعول وانه عبارة عن ذات هي البالغ العاقل تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر بالزام ما فيه كلفة أو طلب ما فيه كلفة فالمكلف في قولهم بفعل المكلف أو بأفعال المكلفين ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهي البالغ العاقل فالمعنى المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وكون الذات التي تعلق بها التكليف هي البالغ العاقل مأخوذ من الواقع في اصطلاح الفقهاء فمتى أطلق المكلف عند الفقهاء لا يراد منه الا البالغ العاقل ولا يراد منه المفهوم الاصلى الذي هو مطلق ذات وقع عليها التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة وقد اختار الجلال ماقاله الاصفهانى وفسر في شرحه جمع الجوامع المكلف في قول مصنفه (فعل المكلف) بالبالغ العاقل فلا دور ولا عناية بالحد حيث كان ذلك معلوما في اصطلاحهم

(١) قال المصنف قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم الخ . قال الاسنوى « الجواب عن الاعتراض الاول قلنا لا نسلم أن الحكم حادث الخ » وحاصله أنه

الله تعالى أما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو أن الله تعالى قال في الازل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون الحل قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا أشار بقوله قلنا الحادث التعلق . وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول

منع أن الحكم حادث وقال انه قديم كالخطاب وسلم أن التعلق حادث . ونقول ان الاعتراض موجه على الحكم المعرف في كلام المصنف وهو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي أخرى وهذا لا شبهة في حدوثه لان الذى يثبت تارة وينفى تارة أخرى لايكون الا حادثا وأيضاً قد علمت أن معنى تعلق الكلام هي دلالته على معانيه التي يصح أن تفهم منه عند وجود من يفهم وان لم يوجد من يفهم والتعلق بهذا المعنى ثابت للكلام أزلا وأبدا فلا يمكن أن يوصف بالحدوث وما قيل ان معنى قولنا ان الحكم قديم هو أن الله تعالى قال في الازل الخ لا يفيد لأن كلامنا ليس في الحكم بهذا المعنى بل السؤال موجه على الحكم المعرف وهو حادث بلا شك كما قلنا فلا يكون الجواب حينئذ ملاقيا للسؤال : وأما ماقاله بعض الشراح من أن وصف الحكم في الازل بالتعلق على سبيل الصلاحية فغير صحيح لما قدمناه من أن الكلام ليس له الا تعلق واحد تنجيزى هو دلالته ازلا وأبدا . فالاحسن في الجواب أن يقال ان الذى قلنا بقدمه هو الحكم بمعنى الكلام النفسى الأزلى بمعنى الكلمات النفسية الازلية والذى قلنا بحدوثه هو الحكم المعرف بالخطاب المتعلق الخ وهو مركب اعتبارى اصطلاحا للأصوليين والمركب من القديم والحادث حادث يعنى أننا أخذنا في تعريف الحكم المتعارف تعلقه بمعنى دلالته ازلا باعتبار وجوده العلمي وهو المسمى بالتعلق المعنوى وتعلقه بمعنى دلالته فيما لا يزال عند انزاله على الرسول باعتبار

لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول متعلقا بشيء ان يكون صفة لذلك الشيء فانا اذا قلنا شريك البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقا بشريك الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الاله متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف والى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ . وأما قولهم فى الدليل الثالث ان الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والاجارة وغير ذلك من أفعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من

وجوده اللفظى وهو المسمى بالتعلق التنجيزى وهذا الاخير باعتبار حدوث الانزال حادث قطعا فكان المجموع حادثا بحدوث احد جزءيه ومعنى الحدوث هنا هو التجدد لانه أمر اعتبارى وكما أن هذا الحكم المتعارف حادث كذلك مايترتب عليه من الاحكام الفقهية تكليفية كانت أو وضعية حادث أيضاً. وقال الاسنوى فى الوجه الثانى فلا نسلم أنه صفة قال فى المحصول لانه لامعنى الخ . أقول هذه مكابرة بينة فان اتصاف افعال العباد بأى حكم من الاحكام الشرعية تكليفية كانت أو وضعية انما كان بعد البعثة ووجود الكلام اللفظى فان المعول عليه عندنا معاشر أهل السنة أنه لاحكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكيف يمكن مع هذا ان نقول انه لامعنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله وحكم الله هذا القول الخ . فانه على فرض تسمية هذا القول حكما ليس كلامنا فيه لانه ليس حكما اصوليا ولا فقهيا ولا تكليفيا ولا وضعيا ولا بحث لكل من الاصولى والفقيه عنه اصلا فهو خروج عن موضوع البحث . وقال الاسنوى فى الوجه الثالث فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع الخ . ونقول ان الحل الذى ترتب على عقد الزواج الصحيح لا شبهة فى انه انما كان بالعقد بعد أن لم يكن وكذا الحرمة التى ترتبت على الطلاق انما كانت بالطلاق بعد أن لم تكن وكون العلل معرفة كما قيل بذلك أو مؤثرة بمعنى ان ايجاد الله الحكم

العلة فى الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لانا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى ، والى هـذا أشار بقوله والنكاح والطلاق الى آخره

قوله « والموجبية والمانعية أعلام » جواب عن الاعتراض الثانى وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام التى لا اقتضاء فيها ولاتخيير فقال لانسلم أن الموجبية والمانعية من الاحكام[1] بل من العلامات

يتوقف عليها كما قيل بذلك لا تأثير له في الموضوع فان هذا المقدار من أن الاحكام انما كانت بعد أن لم تكن يكفى في كون الحرمة والحل واخواتهما حادثة . وأما قياس هذه العلل على العالم باعتبار كونه معرفاً للصانع فهوقياس مع الفارق لان العالم كلاً أو بعضاً انما يفيدنا وجود الصانع ووجوب وجوده وبقدرته وارادته وغير ذلك مما يدل عليه العالم من صفات الـكمال اللائقة بذات مولانا جل وعلا وتنزهه سبحانه عن كل ما لا يليق به تعالى ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك فان ما نعلمه بعد عقد الزواج من الحل وبعد الطلاق من الحرمة ونحو ذلك كان بعد أن لم يكن بالزواج أو الطلاق ولا يمكن أن يقال ان شيئاً من هذه الاحكام كان موجوداً قبل البعثة فضلا عن أن يكون فى الازل فلو أنه أجاب عن السؤال الاول بأن الحـكم المعرف ليس هو الخطاب الا زلى بل هوالحـكم المتعارف فى اصطلاح الاصوليين وهو الخطاب المتعلق الخ فهو مركب من أزلى وهو الخطاب ومن حادث وهو التعلق التنجيزى والمركب من الازلى والحادث حادث لـكان الجواب دافعاً للسؤال وما احتاج الىهذهالاطالة

(١) قال الاسنوى في بيان الجواب عن الاعتراض الثاني « لا نسلم أن الموجبية والمانعية الخ » واقول اراد بذلك أن المصنف اشار الى جوابين احدهما بالمنع والثانى بالتسليم . فالاول أن المصنف لايسلم ان الاحكام الوضعية من الحـكم الشرعى بل هى اعلام للحكم الشرعي ثم اعترض عليه بقوله واعلم ان موجبية الدلوك ثلاثة امور أى أن قول الله تعالى « اقم الصلاة لدلوك الشمس »

على الأحكام لان الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وان سلمنا انهما من الاحكام فليسا خارجين من الحد لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا طلب الترك ، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فان المعنى بالصحة اباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته فاندرجا فى قولنا بالاقتضاء أو التخيير وانما عبر فى السؤال بالفساد وفى

الذي ترتبت عليه هذه الموجبية اشتمل على ثلاثة أمور وجوب الظهر المأخوذ من قوله أقم الذي هو أمر يفيد الوجوب وهذا لا خلاف في أنه حكم شرعى ، ودلوك الشمس بمعنى زوالها وهذا عبارة عن ميل الشمس الى الغرب عن خط الاستواء وهذا ليس من الاحكام في شيء بلا نزاع وكون هذا الزوال موجباً وسببا فى وجوب صلاة الظهر وهو ماأورده المعتزلة وهو مقتضى الخطاب الوضعي واستدلوا على كونه حكما شرعيا بكونه مستفاداً من الشرع الخ ومحصل اعتراضه هذا أن المصنف جعل كون الزوال موجباً علامة على الحكم مع أن العلامة هو نفس الزوال لا كون الزوال موجبا . ونقول ان الاصوليين اختلفوا في ان الاحكام الوضعية احكام شرعية او عقلية فذهبت طائفة منهم صاحب جمع الجوامع الى انها عقلية وليست شرعية وانها علامات للاحكام الشرعية فمعنى سببية الزوال التى هي الحكم الوضعي ان كون الزوال سببا وموجبا علامة على وجوب الظهر والزوال يدركه المكلف بدون واسطة الشرع لانه يري ميل الشمس عن خط الاستواء الى جهة الغرب فيعلم كون الزوال سبباً للوجوب بدون واسطة الشرع فيعلم ان الله اوجب عليه الظهر حينئذ وهي طريقة ضعيفة عند الاصوليين لكن كونها ضعيفة شيء واختيارها جوابا لدفع اعتراض المعتزلة شيء آخر فان الصحيح أن الاحكام الوضعية احكام شرعية لانها عبارة عن وضع اسباب وموانع وغير ذلك من قبل الشارع فهي لا تؤخذ ولا تستفاد الا من الشرع الذى هو الدليل السمعى المبعوث به النبي الكريم ولا معنى للشرعي الا ذلك كما سبق . نعم اعتراض الاسنوي بالتسليم الذي حاصله أن الموجبية والمانعية بمعنى اقتضاء الفعل والترك

الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف . واعلم ان فى موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال فى أنه من الاحكام والثانى نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو ماأورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفادا من الشرع وأنه لا معنى للشرعى الا ذلك واذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم انما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول فى المانعية وأما دعواه أن المعنىّ بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا لان الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هى الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح

لها داخلان في تعريف الحكم بأنه ممنوع لان الموجبية التى معناها كون الشىء موجبا وسببا في الوجوب حكم غير الوجوب الذي معناه اقتضاء الفعل والمانعية التى معناها كون الشيء مانعا من كون الشىء سببا اومن ترتب الحكم على السبب غير المنع الذى معناه اقتضاء الترك اعتراض وجيه . وقد اعترض الامام السبكى بأن المعتمد في تفسير الصحة كما ذكره المصنف بعد هذا انها استتباع الغاية ومعناها ان العبادة او العقد بحيث يترتب عليه اثره وهو الغاية المقصودة منه وغاية البيع مثلا اباحة الانتفاع فان وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحا والا كان فاسداً وبهذا يصح تعليل اباحة الانتفاع بالصحة فيكون الاعتراض على المصنف بأنه لا يصح ان يراد من الصحة الاباحة لان الصحة علة والاباحة معلول والعلة تغاير المعلول كما قدمه قبل ذلك لكن يندفع النقض بتوقف الاباحة على شرط الخيار والقبض لانه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده لكن يتوقف على شرط وهو مضىّ مدة الخيار فاذا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط وهو المقصود من البيع الذى هو الحل الى السبب السابق وهو ذلك العقد وعلى كل حال فكون البيع بحيث يترتب عليه الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد . (والحاصل) أن الحكم الوضعى بجميع أقسامه سواء قلنا انه حكم شرعى أوعقلى خارج عن الحد والتأويل الذى ارتكبوه

للمشترى الانتفاع به وأيضا يقال له صحة العبادات داخلة فى أى الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر فى الحد وهو « الوضع » فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع

قوله « والترديد فى أقسام المحدود لا فى الحد » جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان فى الحد صيغة «أو» وهى للشك فقال لا نسلم وقوع الشك فى الحد لان أو ههنا ليست للشك بل هى لاقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد فى الشيء ترددا يستدعى الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديدا فانه لايستلزمه لصحة استعماله فى التقسيم. وفى تعبير المصنف نظر(١) لانه ان عنى بالترديد

غاية ما يفيد ان الحكم التكليفى الذى يتبع الحكم الوضعى هو الذي يدخل فى التعريف باعتبار كونه مستفادا من الخطاب الوضعي أو باعتبار أنه الخطاب المتعلق بكون كذا سببا أو مانعا أو شرطا أو صحيحا أو فاسدا أو غير ذلك من الاقسام وهذا لايستلزم كون التعريف شاملا للحكم الوضعي (فالصواب) جعل هذا التعريف خاصا بالتكليفى ولا يضرنا بعد ذلك خروج الحكم الوضعي لانه غير داخل فى المحدود فاذا أريد جعل المحدود شاملا للحكم التكليفى والوضعي يزاد قيد آخر وهو قوله أو بالوضع (فالصواب) كما قال الاسنوى ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر فى الحد وهو « أو بالوضع » فيقال بالاقتضاء أو بالتخيير أو بالوضع

(١) قال الاسنوى « وفى تعبير المصنف نظر الخ » أقول قال الامام السبكى فى بيان جواب المصنف ان المنافى للتحديد هو الترديد فى الحد وهنا ليس كذلك لان الترديد انما يكون فى الحد لوكانت أو داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول وها هنا انما وقعت بين أقسام الفصل الآخر وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأعمال المكلفين يشمل الاقتضاء والتخيير وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ويصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييرا فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا ترديد فيه ولكنه ينقسم الى اقتضاء وتخيير

ما قلناه فهو واقع فى أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا فى الحد وان عنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد فى أقسام المحدود لاستقام. وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع فى الحد وذلك لان الترديد انما هو فى أحدهما معينا وأحدهما معينا

فأتت «أو» بين قسمين فلا يحصل بها اخلال بالحد اذ الفصل مساو للمحدود وكل ما كان أقساما لشيء كان اقساما لمساويه فلذلك قال المصنف انها فى أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون احدهما مانعا فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقا وأو داخلة بين المعينين وكل منهما معينا أخص من أحدهما مطلقا اه. وبهذا يحصل الجواب عن نظر الاسنوى وما قاله السبكي موافق لما اجاب به الاسنوى بقوله وقد يجاب الى آخره لكن الاسنوى لم يحمل جواب المصنف عليه ولو حمله عليه كما فعل السبكي ما احتاج الى النظر والجواب عنه من عنده. وما أحوجنا الى رعاية هذه التكلفات الا اصطلاح أولئك المتأخرين من الاشاعرة ومن وافقهم على أن الحكم هو الخطاب المتعلق الى آخره، ولو عرّفنا الحكم من أول الامر بما هو مصطلح الفقهاء من أنه ما ثبت بالخطاب اللفظى الى آخر ما تقدم لسلمنا كل ما قاله المعتزلة وسلمنا من اعتراضاتهم ولم نحتج الى تكلف الجواب عنهم بما هو بعيد عن الحقيقة ولذلك قال المرجانى فى خزامة الحواشى على التوضيح اعتراضا على ما قالوه من التكلف فى الجواب ان كل هذا لهو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام فان الكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام، والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولي فلا يناسب المقام اه. واعترض على هذا التعريف أيضا بأنه خاص بالحكم التكليفي ومبنى على ان الخطاب الوضعى ليس بحكم شرعى فلا يتفرع عليه نفي الحكم بقسميه التكليفى والوضعى قبل البعثة، ولو سلكوا طريق المحققين من الاشاعرة والماتريدية من أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب اللفظى الذى لا يكون قبل البعثة لشمل كل الاحكام وتفرع عليه كل ما فرعوه من نفى الحكم بقسميه قبل البعثة والعجب ان بعض المتأخرين ممن تصدى للكتابة فى علم

أخص من أحدهما مطلقا فيكون غيره وأحدهما مطلقا هو المعتبر فى الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد فى الحد انما الترديد فى الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذى هو الحكم ، والى هذا أشار فى المحصول فانه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا ان كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما

الاصول قد تشبث بما قاله أولئك المتأخرون من الاشاعرة وعرف الحكم بما عرفوه به غير ان فريقا من الحنفية فسروا الحكم بما ثبت بالخطاب اللفظى وسلكوا طريق المحققين على وجه ما قلنا فليت الآتين يعدلون عن ذاك الطريق المعوج الى طريق المحققين . ولمنع ورود السؤال الثالث على هذا التعريف من أصله قال صاحب جمع الجوامع فيه من حيث انه مكلف بدلا عن قول البيضاوى وغيره بالاقتضاء أو التخيير وأراد بقوله من حيث انه مكلف الحيثية التقييدية فيعم التكليف أصالة وتبعا والمعنى بالتكليف أصالة نفس الالزام وتبعا توابع الالزام وتحقيقه انه تعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف يعنى انه البالغ العاقل فان الضمير فى قوله انه عائد على المكلف فى قوله بفعل المكلف وهو مفسر بالبالغ العاقل وكل بالغ عاقل لا يوجد مانع من تكليفه ملزم بما فيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو بغيره كما اذا كان لا على وجه الاقتضاء كما فى التخيير وكون الاول من جهة الالزام ظاهر وكذا الثاني لأن تعلقه به مرتب على الالزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الالزام انه يلزم بالفعل المكلف به ولذلك فسر الجلال المكلف فى قول مصنفه من حيث انه مكلف بقوله أى ملزم بما فيه كلفة ولم يقل بذلك الفعل فالحيثية فى كلامه للتقييد ويصح أن يكون المراد بقوله من حيث انه مكلف انه بسبب وجود التكليف ولأجل تحققه فتكون الحيثية فى كلامه للتعليل وعلى كل تناول تعريف الحكم الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير فأغنت هذه الحيثية عن قول البيضاوى وغيره بالاقتضاء أو التخيير مع عدم ورود السؤال المذكور وعدم الحاجة الى الجواب عنه بما أجاب به البيضاوي وغيره

قال « الفصل الثانى ـ فى تقسيماته

الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب . وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة والا فكراهة وان خير فاباحة » أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ستة الاول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة فقوله فى تقسيمه أى فى تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم فى الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لافادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيئاً نظران اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاتيان به فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهة وان كان الخطاب لايقتضى شيئاً بل خيرنا بين الاتيان والترك فهو الاباحة [1] وهذا التقسيم تعلم منه الحدود فالايجاب مثلا طلب الفعل مع المنع من

---

(١) قال الاسنوى « وان كان الخطاب لايقتضى شيئاً الى آخره » كلامه صريح فى أن الاباحة ليس فيها اقتضاء وكلام صاحب جمع الجوامع يقتضى أن فيها اقتضاء حيث عطف التخيير على الفعل فى قوله فان اقتضى الفعل اقتضاء جازما الى آخره وقد نسب الجلال صاحب جمع الجوامع الى السهو فى ذلك والصواب ماصنعه صاحب جمع الجوامع وبيان ذلك أن صاحب مسلم الثبوت جعل التخيير مقابلا للاقتضاء كما صنعه البيضاوى فاعترضوا عليه كما قاله المولوى محمد بن عبد الحق فى منهوات مسلم الثبوت بأنه ان كان فى التخيير طلب كان داخلا فى الاقتضاء فلايصح جعله مقابلا له وان لم يكن فى التخيير طلب صحت المقابلة ولكن يلزم ألا يكون حكم الاباحة انشاء وأجابوا بأن فى التخيير طلبا ولكنه طلب بشرط مشيئة المطلوب منه ومعنى هذا ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد من الاقتضاء الطلب بشرط

الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محرر لا ايزاد عليه/ لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم[1] بل الصواب الايجاب والتحريم لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة لانهما مصدرا وجب وحرم والايجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرّم بتشديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم اذا أوجبها فقد وجبت وجوباً

عدم المشيئة اه وهذا صريح فى أن في التخيير طلباً وانه داخل فى الاقتضاء المطلق الذى لم يؤخذ بشرط المشيئة ولا بشرط عدمها بل أخذ لا بشرط شيء فيشمل الاباحة فان قيد بشرط عدم المشيئة فى الفعل والترك جازما أو غير جازم انقسم الى ماعدا الاباحة وان قيد بشرط المشيئة فى الفعل والترك كان مختصا بالاباحة وهكذا فعل صاحب جمع الجوامع فانه عطف التخيير على ماقبله كما قلنا لجعله داخلا تحت ماقتضاه الخطاب حتي يكون حكم الاباحة انشاء ومدلولا للامر كغيره من الاحكام وداخلا فى الاقتضاء بمعنى مطلق الطلب ويقابل ماقبله مما يشاركه فى ذلك بتقييده بشرط المشيئة بأن يكون الطلب على وجه التخيير بين الفعل والترك غاية الامر أن يكون استعمال صيغة الامر فى الاباحة مجازا كاستعمالها فى الندب على الصحيح لكن هذا بحث آخر يتعلق بلفظ الامر والمراد منه فى الدليل التفصيلي ولا علاقة له بما نحن فيه وبهذا تعلم مافى كلام الاسنوى الذى تبع فيه البيضاوى ومن وافقه . والذى تعجب منه ان صاحب جمع الجوامع يقول الحق وينبه عليه فينسب الى السهو ويخالفه من يأتى بعده ولا يرجع الى الصواب

(١) قال الاسنوى « لكن تعبير المصنف بالوجوب الخ » اعتراضه مبنى على ان قول البيضاوى فوجوب معناه فالخطاب المذكور وجوب وهذا لا يتعين فى كلام المصنف بل يجوز أن يكون معناه فالحكم الفقهى الذى يترتب على هذا الخطاب وهو اثره وجوب الى آخره فلا يرد هذا الاعتراض ويدل لان معنى كلام المصنف ماقلنا قوله « ويرسم الواجب الى آخره » والواجب مشتق من الوجوب الذى هو وصف فعل المكلف فيكون التفسير السابق لحدود الاحكام وهذا التقسيم

قال «ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً ويرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض ماثبت بقطعي والواجب بظني» أقول المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الانسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الاشهر كقولنا البر هو القمح . اذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الآن فى التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التى تعلقت بها هذه الاحكام فان الفعل الذى تعلق به الوجوب هو الواجب والذى تعلق به الندب هو المندوب والذي تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلقت به الكراهة هو المكروه والذى تعلقت به الاباحة هو المباح / وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضى أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره . نعم صرح بذلك فى المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذى يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احترز به عن المندوب والمكروه والمباح لانه لاذم فيها قال في المحصول تبعاً للغزالى فى المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف فى خبره محال

تعريف بالرسم لها غير أنه لم يرسم نفس الاحكام صريحا بل رسم المشتق منها فيعلم رسمه لانها مبدأ الاشتقاق كما سيصرح به الاسنوى نفسه فى شرح قول المصنف ويرسم الواجب الى آخره وانما فعل المصنف ذلك لان هذه الاحكام هى أحكام الفقه التى يبحث عنها الفقيه ويستنبطها من الادلة ولاجلها دوّن الاصول فكان تقسيم هذا الحكم اولى من تقسيم الحكم بالمعنى المتعارف عند أولئك الاشاعرة لان هذا الحكم لايتعلق به غرض الفقيه ولا غرض الاصولى ولا

فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف/ والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو اجماع الامة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً وملوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتب العقاب .

وقوله شرعا قال في المحصول هو اشارة الى أن الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة . وقوله تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعاً فاعله .

وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف انما هو بالحيثية أي هو الذي بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن بالحيثية لاقتضى أن كل واجب لابد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل . اذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه انما أتى بالقصد لانه شرط لصدق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني انه احترز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لان الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوبا موسعاً بشرط الامكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لادخال هذا الواجب في الحد ويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل وقوله مطلقا فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس/ وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضا/ وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فاذا ترك الصلاة في أول

يبحث عنه لان كل مباحث الاصول عن اقسام النظم انما هي من حيث كونه نصا وظاهراً ومفسرا ومجملا ومؤولا ومحكما وحقيقة ومجازاً وغير ذلك مما يعرض للنظم اللفظي وبواسطة البحث في هذه العوارض تستنبط الاحكام الفقهيه التي هي آثار الخطاب وكون اللفظي باعتبار اقسامه مبحوثا عنه في الاصول اجمالا وفي الفقه

وقتها صدق أنه ترك واجباً اذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا أتى بها فى أثناء الوقت ويذم اذا أخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه اذا أتى بغيره واذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك ماهو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا // اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد الى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أى سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لاتيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتى بها آت بواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت ان الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الامام لان القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج مايذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهى المضيقة والمحتمة وفروض الاعيان لا جرم أن في بعض النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو ، الثاني أن مطلقاً عائد الى الترك والتقدير تركا مطلقا ليدخل المخير والموسع

تفصيلا متفق عليه بين العلماء بلا فرق بين معتزلي وسني وغيرهما بخلاف الكلام النفسى فان المعتزلة ينكرونه ونحن معاشر اهل السنة نقول به ومحل البحث فى ذلك علم الكلام ولولا اننا نقول باتحاد الكلامين ذاتا وان اختلفا وجودا ما ساغ للاصوليين منا ان يتعرضوا له فى علمهم فاعرف الرجال بالحق

وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وان صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب المخير والموسع ودخل فيه أيضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لأن كل ماذم الشخص عليه اذا تركه وحده ذم عليه أيضاً اذا تركه هو وغيره

قوله « ويرادفه الفرض » أى الفرض والواجب عندنا مترادفان وقالت الحنفية ان ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وان ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاصل والنزاع لفظى (١)

(١) قال الاسنوى « قال فى الحاصل والنزاع لفظى اهـ » وذلك لان الشافعية ومن وافقهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم باعتبار نفسه من حيث وصفه وهو طلب الفعل أو الترك جازما او غير جازم وبين تقسيمه باعتبار طريق وصوله الى المكلف فجعلوا الاقسام خمسة على الاعتبارين ، والحنفية لما وجدوا ان احكام الاحكام باعتبار طريق وصولها الى المكلفين واعتبار دلالة الدليل المختلفة فان احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه تخالف احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى الثبوت والدلالة أوظنى احدهما وان الاول يكفر جاحده والثانى لايكفر جاحده قسموا الحكم بهذا الاعتبار ولاحظوا حال الدليل الذى يدل عليه فقالوا ان ثبت الطلب الجازم للفعل بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه يسمى الحكم افتراضا وان ثبت الطلب الجازم للترك بدليل كذلك سمى الحكم تحريما وان ثبت الطلب الجازم بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى فالحكم ايجاب ان كان طلب فعل وكراهة تحريم ان كان طلب ترك وكل من الافتراض والايجاب يدخل تحت طلب الفعل الجازم الذى يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا وتاركه الذم عاجلا والعقاب آجلا وكل من التحريم

قال « والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة » أقول المندوب في اللغة هو المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   للنائبات على ما قال برهانا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع اليه وأصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف

وكراهة التحريم يدخل تحت طلب ترك الفعل الجازم الذى يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا وتاركه بالكف عنه المدح عاجلا والثواب آجلا فلافرق عند الجميع بين الفرض والواجب في ان كلا منهما مطلوب الفعل طلبا جازما وبين الحرام والمكروه في ان كلا منهما مطلوب الترك طلبا جازما ولذلك قال الامام محمد بن الحسن من اصحاب أبي حنيفة كل مكروه تحريما فهو حرام بمعنى ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا لا على معنى أنه يكفر جاحده للقطع لأن الامام محمد بن الحسن لا يقول بتكفير الجاحد للمكروه تحريما كما لا يقول بتكفير جاحد الواجب والشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف يقولان المكروه تحريما الى الحرام اقرب وليس بحرام ولا ينكرون ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا وباعتبار الدليل أيضاً قسم الحنفية الواجب الى ما هو واجب عملا واعتقادا وما هو واجب اعتقادا فرض عملا بحيث تفوت الصحة بفواته على مافصلوه فى فروع فقه مذهبهم فكان هذا الخلاف خلافا لفظيا راجعا الى التسمية والاصطلاح الفقهى فالحنفية سموا الطلب الجازم للفعل بدليل قطعي ثبوتاً ودلالة لاشبهة فيه افتراضا وللكف تحريما وللفعل بدليل ظنى أو قطعي فيه شبهة ايجابا وللكف كراهة تحريم والشافعية لم يسموا هذه التسمية بل أدخلوا الايجاب فى الافتراض وسموا كلا منهما فرضا وواجبا وادخلوا كراهة التحريم فى الحرام وسموا كلا منهما حراما مع اتفاق الجميع على أن كلا من الواجب والفرض مطلوب الفعل طلبا جازما وان كلا من كراهة التحريم والحرام مطلوب الترك طلبا جازما وعلى ان ما ثبت بالدليل قطعى الدلالة والثبوت بلاشبهة يكفر جاحده وما ثبت بغيره لا يكفر جاحده فكان خلافا لفظيا فى

قوله « مايمدح فاعله » أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم وقوله فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أولسانيا فتدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض ولهذا احتجنا الى ادخاله فى حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقاً وكذلك أيضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفى اذ الافعال كلها نكرات نعم يدخل في الحد

التسمية راجعا الى الدليل التفصيلي فهو اعتبار فقهى وليس خلافا بين الاصوليين ولا خلافا معنويا بين الفقهاء . وأراد صاحب الحاصل بما نقله عن الاسنوى من أن الخلاف لفظي ووافقه عليه غيره أن يرد على صاحب المحصول الذى اطال الكلام فى ابطال مذهب الحنفية على غير طائل وعلى من زعم تبعا له من الشافعية أن الخلاف معنوى وأن موضوعه ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على ايهما يحمل . اه فان ذلك غلط بين لاتفاق الفريقين على أن مطلق الامر حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعى الدلالة والثبوت أو قطعي احدهما فقط أو ظنيهما وعلى تفاوت الادلة وأحكام الاحكام المأخوذة منها باعتبار اختلاف تلك الادلة على وجه ماذكر فكان من البين أن اطلاق الافتراض فى لسان الشارع فى مواضع التشريع ليس الا على الالزام لاغير بمعنى الطلب الجازم ولا خلاف فى هذا ولا يزيد عن الطلب الجازم بصيغة الامر وانما الكلام والتفاوت فى طريق وصول ما وصل الينا عن الشارع سواء كان بلفظ الافتراض أو بصيغة الامر لان مدلول كل من لفظ الافتراض فى لسان الشارع فى مقام التكليف الالزامى وصيغة الامر المطلق هو الطلب الجازم وحقيقة فى الوجوب اتفاقا فلا معنى لان يختلفوا فى ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على أيهما يحمل وان أردت زيادة علم على هذا فعليك بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا [1] الا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد . ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا

قال « والحرام ما يذم شرعا فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم » أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها وقوله شرعا اشارة الى أن الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف ما رآه المعتزلة وقوله فاعله احترز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الاقوال المحرمة وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الاعمال القلبية ولك أن تقول هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما نقله عنهم الآمدي وغيره فينبغي أن يقول مطلقا كما قاله في حد الواجب قال في المحصول ويسمى الحرام أيضا معصية وذنباً وقبيحا ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع

قوله « والمكروه ما يمدح تاركه » أي فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة . وقوله «يمدح» خرج به المباح فانه لامدح فيه. قوله « تاركه » خرج به الواجب والمندوب . وقوله « ولا يذم فاعله » خرج به الحرام . وأما

---

[1] قال الاسنوى « نعم يدخل فى الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الى آخره » أقول لا ورود لهذا الاعتراض اصلا لانه انما قسم الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو الخطاب النفسي المتعلق الى آخره باعتبار تعلقه بفعل المكلف أى باعتبار أثره ومدلوله المأخوذ منه فذكر أولا أقسام الحكم الشرعى وهى الوجوب واخواته وبين حد كل قسم منها ثم رسم ما اشتقت من هذه الاقسام وهى الواجب واخواته فكان رسمها رسما لمبدأ اشتقاقها أيضا والمقسم على كل حال هو الحكم الاصولى السابق الخاص بأفعال المكلفين ففعل الله تعالى خارج عن المقسم فكيف يدخل

المباح فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله لايتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح أو ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه أى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعة التي ذكرهاالمصنفوهي الفعل والترك والمدح والذم لابد من كل واحد منها الا الذملانه لو قال مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضا ولكن حذف المدح فقال مالا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يردعليه المكروه والمندوب وأما الذم فانه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء فهى اذن زيادة في الحد[1] والحدود تصان عن الحشو والتطويل وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم للافعال التى تعلقت بها الاحكام الشرعية وتقدم أن تلك الافعال هي أفعال المكلفين فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين . وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح[2] مع ان الحد صادق عليها فالحد اذن غير مانع وأيضا

(١) قال الاسنوى « فهى اذاً زيادة فى الحد الى آخره » أقول لا حشو ولا زيادة في الحد بلهو قيد لبيان الواقع وان لم يكن لهمحترز وهو كثير فى الحدود بل هو الاصل فى قيودها لانها انما تذكر لبيان حقيقة المعرف سواء كان له محترز أم لم يكن له ذلك وانما الحشو هو ما يذكر فى الحد ولا يكون له محترز ولا هو من تمام المحدود لبيان الواقع

(٢) قال الاسنوى « وعلى هذا فافعال غير المكلفين الى آخره » أقول لا ورود لهذا السؤال أصلا لان قول المصنف ورسم الواجب الى آخر الاقسام معطوف على ما قبله وهو قوله فوجوب مبينا له بالرسم بعد ان بينه بالحد لكن لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التى تعلقت بها الاحكام على مابينه الاسنوى نفسه قبل هذا والضمير في قول المصنف وان خير فاباحة راجع الى

فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح [1] مع أن المدح على الفعل فى المندوب وعلى الترك فى

الخطاب المتعلق الى آخره ، فالتقسيم خاص بمقسم واحد والمقسم خاص بأفعال المكلفين الذى هو الحكم المعرف وهو الخطاب المتعلق بأفعالهم فكانت الرسوم المتعلقة بها خاصة أيضا بأفعال المكلفين فأفعال غير المكلفين خارجة عن المقسم فلايدخل شيء منها فى حدود الاقسام ولا فى رسومها (الاترى) الى قول المصنف فيما يأتى فالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حيث عطف فعل غير المكلف على المباح والعطف يقتضى المغايرة فعلم انه غير داخل فى المباح وطبعا هو غير داخل فى الواجب والمندوب فكان خارجا عنها كلها بخروجه عن المقسم

(١) قال الاسنوى « فقد تعرض المصنف بقوله شرعا فى رسمى الواجب الى آخره » أقول تعرضه لذلك وعدمه فى الرسوم كلها سواء لانه لا خلاف لاحد من المسلمين فى أنها ثابتة من طريق الشرع وانما الخلاف فى انهـا هل يمكن الاستدلال عليها من طريق ما يدركه العقل في فعل المكلف من المصلحة فيكون حسنا ومن المفسدة فيكون قبيحا وعدمهما أو لا يستدل عليهـا الا من طريق الخطاب اللفظى الشرعى بالاول قالت المعتزلة وفريق من الماتريدية وبالثاني قالت الاشاعرة والمحققون من الماتريدية وان اختلفا بعد ذلك في ان الحسن والقبح عقليان ايضا أو شرعيان فقط بالاول قال المحققون من الماتريدية وبالثاني قال الاشاعرة فتعرضه له وتصريحه به لا لأنه لازم فى الرسم بل للتنبيه على مذهب الاشاعرة والمحققين من الماتريدية ويكفى فى هذا أن يذكره فى موضع أو موضعين ومنه يعلم المذهب في باقى المواضع فلا وجه لقوله فالصواب ذكرها فى جميع المواضع وذكر صاحبى الحاصل والتحصيل لها في الكل لذلك لا يقتضى أن ترك ذكرها فى الكل والاكتفاء بذكرها فى البعض خطأ لما علمته اذ ذكرها لبيان الواقع والتنبيه بذكرها على المذهب انما هو من التصريح بها مع عدم الحاجة اليها فى الذم وذلك يكفى فيه ذكرها في البعض فان التصريح بها مع ما ذكر يدل على أن المراد من

المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها فى الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم فى المحصول كما فى المنهاج الا أنه أشار اليه فى المندوب أيضا وقد وقعت هنا أغلاط فى عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال فى المحصول ويسمى المباح أيضا طلقا وحلالا

قال « الثاني ما نهى عنه شرعا فقبيح والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قالوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وما له أن يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم أو المدح فالحسن بتفسيرهم الاخير أخص » أقول هذا القسم ليس داخلا فى المقسم[1] أولا لأن المقسم فى قوله « الفصل الثانى فى تقسيمه » انما هو الحكم والقبيح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وان شئت قلت لابد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لاجرم

كونها شرعية أنها مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعى فقط لامن المصلحة والمفسدة كما يقول المعتزلة ولكن هذا خلاف خارج عن الحدود والرسوم فانها تتفق عليها وعلى أنها شرعيـة بمعنى أن الحاكم بها هو الشارع وهو الله سبحانه ويدل لهذا الذى قلناه قول الإسنوى نفسه فى رسم الواجب قال فى المحصول هو اشارة الى أن الذم لا يثبت عندنا الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة اهـ .فهذا صريح فى أن قوله شرعياً ليس قيداً فى التعريف وانما ذكره للاشارة الى مذهب خاص هو أن الذم لا يؤخذ عندنا الا من الشرع بمعنى الدليل السمعى

(١) قال المصنف «الثانى ما نهى عنه شرعا فقبيح الى آخره» قال الاسنوى « هذا القسم ليس داخلا الى آخره » أقول لافرق بين هذا القسم وبين ما قبله لان كلا منهما قسم للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل غاية الامر أن القسم الذى قبله كان للفعل باعتبار الواجب واخواته وهذا القسم للفعل باعتبار الحسن والقبيح . وحاصل الكلام فى هذا المقام أن للحسن والقبح ثلاثة معان ذكرت فى عدة كتب منها جمع الجوامع احدها مالايم الطبع فحسن وما نافره فقبيح كالحلاوة

ان صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهى وغيره (وحاصل) ما قاله المصنف ان الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن فتندرج

والمرارة ثانيها ما كان صفة كمال فحسن وما كان صفة نقص فقبيح والثالث استحقاق المدح عاجلا والثواب آجلا واستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا وان محل النزاع هو الثالث منها وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فعند الاشاعرة هذا الحسن وهذا القبح بجعل الله تعالى وخطابه فما أمر به فحسن وما نهى عنه فقبيح ولو انعكس الامر فأمر بما نهى عنه أو نهى عما أمر به لانعكس الحسن والقبح وصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا فليس في ذوات الافعال ولا في صفاتها ولا في جهاتها ما به يكون استحقاق المدح والذم عاجلا أو الثواب أو العقاب آجلا بل كل ذلك بجعل الشارع وخطابه أمراً ونهياً فالله تعالى هو الذي جعل الصلاة والصوم مثلا مناطا للثواب والزنا واللواطة مناطاً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق وصلاحية لذلك في ذواتها أو صفاتها أو جهاتها. وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقلي أي لا يتوقف معرفته وأخذه على الشرع أي الدليل السمعي والخطاب اللفظي بل يمكن ادراكه وأخذه من طريق العقل بادراك ما في الافعال من المصالح والمفاسد وعدمها، وقد يسمى الحسن والقبح عندهم ذاتيا نسبة الى الذات لانه قد يكون لذات الفعل أو لصفة من صفاتها أو لجهة من جهاتها أو لانه لما لم يكن بجعل الشارع وخطابه نسب الى الذات وعلى كل حال فليس معنى كون الحسن والقبح ذاتيا أنه يلازم الذات ولا يتبدل بل قد يتبدل بأن يعترض على الحسن ما يجعله قبيحا وبالعكس ولذلك وافقونا على نسخ الاحكام. وعند المحققين من الحنفية وان قالوا ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان لكنهم قائلون انهما لا يستلزمان حكما في فعل العبد بل يجعلان الفعل صالحا لاستحقاق الامر والنهي من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما ادرك العقل حسنه أو ينهي عن نقيض ما أدرك العقل

فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالساهي والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح أو من الحسن لكن اطلاقهم النهي يقتضي الحاقه بالقبيح ويؤيده انهم لما عدوا الاشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه

قبحه لان ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح ونقيضه مرجوح بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الامر به على جانب الامر بنقيضه القبيح وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن عملا في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال لله تعالى فلا حكم عند هؤلاء المحققين من الحنفية الا من خطاب الله اللفظي فما لم يرسل الله رسولا وينزل عليه كتابا فليس هناك أمر ولا نهي ولا حكم ولو أدرك العقل مصلحة أو مفسدة في الفعل فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل ويخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين لما في الافعال من مصلحة أو مفسدة لذاتها أولصفة من صفاتها أو جهة من جهاتها فتكون الافعال بما فيها من المصلحة حسنة صالحة لان يأمر بها الحكيم سبحانه وبما فيها من المفسدة قبيحة صالحة ان ينهى عنها الحكيم جل شأنه ويوافقون المعتزلة في وجود تينك الصفتين المذكورتين ويخالفونهم في التزامهما حكما للافعال من وجوب وحرمة واخواتهما فلا يلزم عند هؤلاء المحققين من الماتريدية من كون الفعل مصلحة وحسنا أو مفسدة وقبيحاً ان يكون لله فيه حكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكان مذهب هؤلاء المحققين من الحنفية مذهبا وسطا بين مذهب الاعتزال ومذهب الاشاعرة فهو مذهب خرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فهؤلاء المحققون يقولون لابد أن يكون الفعل المأمور به قبل ان يؤمر به صالحا لان يؤمر به بان يكون فيه مصلحة تقتضي حسنه وتجعله صالحا لان يكون مناطا للثواب على الفعل والعقاب على الترك ولابد ان يكون الفعل المنهي عنه قبل أن ينهى عنه صالحا لان ينهى عنه بان يكون فيه مفسدة تقتضي قبحه وتجعله صالحا لان ينهى عنه وان يكون مناطا للعقاب على الفعل والثواب على الكف عنه فالحسن

منها وفى كلام المصنف نظر من وجهين أحدها انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو فى متعلقات الحكم الشرعى ومتعلقاته هى أفعال المكلفين كما علم فى حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن الى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم الى أفعال

والقبح بمعنى صلاحية الفعل لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو ينهى عنه ويكون مناطا للعقاب فعلا وللثواب كفا عنه أو مناطا للثواب كفا عنه فقط عقليان عند المعتزلة وجميع الحنفية أى يمكن أن يدركهما العقل بدون توقف على ورود الشرع بنزول الكلام اللفظى ولكن بعد ذلك اختلفوا فى أنهما عند ادراكهما يستلزمان حكما فى فعل العبد هو الوجوب والحرمة واخواتهما بمعنى انه يلزم من وجودهما أن يكون لله حكم فى فعل العبد ويكون ما فى الفعل من المصلحة والمفسدة دليلا على حكم الله فى ذلك الفعل أو لا يستلزمان ما ذكر بالمعنى المذكور بالاول قالت المعتزلة وبنوا على ذلك وجود الحكم قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظى . وقال اكثر الحنفية بالثانى وبنوا على ذلك نفي الاحكام قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظى . وأما الاشاعرة فقالوا ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعى لا عقلى بمعنى ان الفعل المأمور به انما صار صالحا لان يؤمر به ويكون مناطاً للثواب لنفس الامر به لا لنفس الفعل ولا لشيء من صفاته ولا لجهة من جهاته والفعل المنهى عنه انما صار صالحا للنهى عنه وجعله مناطا للعقاب لنفس النهى عنه لا لنفس الفعل ولا لوصف من صفاته ولا لجهة من جهاته . وأما الفريق الآخر من الحنفية فكالمعتزلة الا أنهم خصوا الاستلزام المذكور بالايمان والكفر فجعلوا ما فى الايمان من المصلحة يقتضى وجوبه ولو لم يبعث أحد من الرسل وما فى الكفر من المفسدة يقتضى تحريمه كذلك وأما فى باقى الاحكام فكالمحققين من الحنفية . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أهمل كشارحه الاسنوى تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل ان اكثر كتب الاصول للشافعية لا يوجد فيها تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل يقتصرون على نسبة القول بعقلية الحسن والقبح للمعتزلة مع ان كثيراً من

غير المكلفين وهو معلوم البطلان . الثاني أن فعل غير المكلف لايخلو اما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فان كان فلا حاجة الى قوله والمباح وفعل غير المكلف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح

الشافعية الذين تعرضوا لنقل مذهب الحنفية اختاروا المذهب الوسط الذى هو مذهب اكثر الحنفية لانه هو الذي يشهد له الكتاب والسنة قال تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » وقال تعالى فى وصفه صلى الله عليه وسلم « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » فهذه الآيات وأمثالها تدل على انه تعالى اذا أمر فانما يأمر بما هو عدل واحسان ومعروف واذا نهى فانما ينهى عما هو فحشاء ومنكر وبغى واذا أحل فانما يحل الطيبات واذا حرم فانما يحرم الخبائث فيكون اتصاف المأمور به بما ذكر من الاوصاف التى وصف بها واتصاف المنهى عنه فيما ذكر من الاوصاف التى وصف بها هو الباعث على الامر والنهى وثابت قبل ورود الامر والنهى وأنه لو لم يكن قبل ورود الخطاب بالامر والنهى بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون معنى ان الله يأمر بالعدل الى آخره وينهى عن الفحشاء الى آخره ان الله يأمر بما يأمر به وينهى عما ينهى عنه وهو قول لامعنى له ومن أراد أن يزداد علما فى هذا المبحث فعليه بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع . وعلى كل حال فالمصنف هنا أراد بقوله مانهى عنه شرعاً فقبيح والاحسن الى آخر ماقاله فى بيان مذهب الاشاعرة ما ذكرناه من مذهبهم فى الحسن والقبح بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع . وقوله المعتزلة قالوا الى آخره يريد منه ماذكرناه فى مذهبهم فى الحسن والقبح بذلك المعنى وأغفل مذهب الحنفية جميعا كما أغفله شارحه وذلك مما لا ينبغى عند أهل الانصاف واعلم أنه وان كان الكلام فى الحكم الشرعى الثابت بالخطاب النفسى باعتبار تعلقه التنجيزى أى عند انزاله ملفوظا على الرسول لكن كونه حكما شرعيا أى من قبل الشارع وهو الله تعالى بقطع النظر عن كونه ثابتا بهذا الخطاب أو بالمصلحة والمفسدة متفق عليه بين الجميع وانما المعتزلة ينكرون وجود الخطاب النفسى أصلا

فاسدا فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام وأتباعه

ولا يقولون الا باللفظي ويقولون ان الحكم الشرعي ثابت بالمصلحة والمفسدة قبل البعثة ولأجل هذا حكى المصنف الخلاف بيننا وبين المعتزلة المنكرين الكلام النفسي باعتبار القدر المتفق عليه فمراده ان هذا التقسيم الثاني انما هو باعتبار حسن الفعل وقبحه وبيان ان كلا من الحسن والقبح تابع للخطاب اللفظي فلا حسن فيه الا من الأمر به ولا قبح فيه الا من النهي عنه أو أن الحسن والقبح وصفان ثابتان للفعل باعتبار ذاته أو صفة من صفاته أو اعتبار من اعتباراته وكونه مصلحة أو مفسدة كذلك وبهذا تعلم ان كون هذا التقسيم انما هو باعتبار متعلقات الحكم الشرعي وهي افعال المكلفين لا يمنع من تقسيمه باعتبار آخر يدخل فيه غير أفعال المكلفين وذلك لأن بين الفعل الذي هو متعلق الحكم الشرعي وبين الفعل الحسن بقطع النظر عن كونه كذلك عموماً وخصوصاً من وجه يجتمعان في فعل المكلف الحسن وينفرد الفعل الحسن بقطع النظر عما ذكر فى فعل غير المكلف وينفرد متعلق الحكم الشرعى فى القبيح فقسمنا متعلق الحكم الشرعي بهذا الاعتبار الى حسن وغيره والحسن يشمل فعل المكلف وغير المكلف ثم قسمنا مسمى الحسن مطلقاً الى فعل المكلف وفعل غيره مما ليس متعلقا بالحكم نخرج من هذين التقسيمين ان الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه وان فعل غير المكلف من قسم الحسن مطلقا ، وهذا شأن العام من وجه حيث وقع وانما يلزم أن يكون المقسم الى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً اذا كان التقسيم فى الاعم والاخص مطلقاً كما اننا نقول ان فعل غير المكلفين ليس داخلا فى المباح لأن الاباحة بمعنى الاذن الشرعي فى الفعل والترك من الاحكام الشرعية التى تؤخذ من الامر بالفعل وطلبه على وجه التخيير وهو خطاب لا يتوجه الا لمن يفهمه وهو البالغ العاقل وقول الاسنوى وان لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره الخ قد علمت جوابه مما قدمناه فى الجواب عن اعتراضه على تعريف المباح بأنه غير مانع بدخول فعل غير المكلف فيه فاندفع كل من الوجهين فى قول الاسنوى وفى كلام المصنف نظر من وجهين أحدهما الخ .

قوله « والمعتزلة قالوا » يعني أن المعتزلة خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله اذا كان عالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار أو المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله والى هذا أشار بقوله وماله أي وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام فقط[1] وفي حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه

(١) قال الاسنوي « فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الى آخره » أقول قول المعتزلة في العبارة الأولى ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله معناه ما لم يكن من شأنه الاتيان به وهو بهذا المعنى يشمل الحرام والمكروه وقولهم وماله ان يفعله معناه ما كان من شأنه أن يفعله وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح وعلى هذا يكون المكروه داخلا في حد القبيح وغير داخل في حد الحسن وللمعتزلة في هذا المبحث عبارات متعددة فتارة يدخلون أفعال الله تعالى في الحسن والقبيح فيفسرون الحسن بما يمدح فاعله والقبيح بما يذم فاعله ولا يذكرون الثواب والعقاب وبناء على هذا يقولون يجب على الله تعالى أن يفعل الحسن ويجتنب القبيح وهذه مسألة من مسائل علم الكلام لا من علم أصول الفقه وتارة لا يدخلون أفعاله تعالى في الحسن والقبيح فيزيدون في تعريف الحسن على ما ذكر استحقاق الثواب في الآجل وفي تعريف القبيح على ما ذكر استحقاق العقاب في الآجل وهذه من مسائل علم أصول الفقه . وعلى كل حال فالحسن والقبح عندهم مبناهما المصلحة والمفسدة فان كانت المصلحة تقتضي الفعل ومنع الترك كان حكم الله فيه أنه واجب وحسن وان كانت تقتضي الفعل ولا تقتضي المنع من الترك كان حكم الله فيه انه مندوب وحسن وان كانت المفسدة تقتضي الكف عنه والمنع من فعله كان حكمه عند الله انه حرام وقبيح وان كانت تقتضي الكف عنه ولا تقتضي المنع من فعله كان حكمه الكراهة وان انتفى فيه المصلحة التي تقتضي الفعل والمفسدة التي تقتضي الترك كان حكمه الاباحة واستوى فعله وتركه ففرعوا الاحكام الخمسة على المصلحة والمفسدة وما يقتضيانها وما قاله المصنف في مذهبهم

والمباح وفعل الله تعالى ، وقد علم من هـذا انه اذا لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ اليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك مالم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم

قوله « وربما قالوا » أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى فى حد القبيح والحسن فقالوا القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فدخل فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح اذ لامدح في فعلهما مع انهما قد دخلا فى حدهم الاول للحسن لان القادرعليهما له أن يفعلهما . فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانيا أخص منه بتفسيرهم أولا وذلك لان كل ما كان واقعا على صفة توجب المدح فللقادرعليه العالم بحاله أن يفعله ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الاول مساو لحدهم الثانى وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب

قال « الثالث قيل الحكم اما سبب أو مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزانى فان أريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظى[١] وان اريد بها التأثير فباطل لان الحادث لا يؤثر فى القديم ولانه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل » أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهى كونه علة ومعلولا . واختلف الناس فى القائل بهذا التقسيم[٢] فنقله

يجب ان يشرح على هذا الوجه الذى قلناه ليوافق ماقالوه

(١) قال المصنف «وتسميتها حكما بحث لفظى اهـ» اقول ليس كذلك بل مبناه ان الاحكام الوضعية عقلية أو شرعية فكونها احكاما متفق عليه وانما الخلاف فى انها احكام شرعية أو عقليـة وهو خلاف حقيقى معنوي ينبنى عليه ان المسائل المبحوث فيها عن الاحكام الوضعية من علم أصول الفقه أوليست من علم أصول الفقـه

(٢) قال الاسنوى «واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم الى آخره» أقول قال البدخشى وهو قول المتقدمين فالحكم الشرعي اما تكليفى واما وضعي وقد

الاصفهانى فى شرح المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فان عبارته قال اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالى وغيره ممن يرى أن الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع . وقال الايجى شارح الكتاب ان هذا التقسيم

م الاول باقسامه والوضعى أقسام : منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجوب الحكم وينقسم الى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فلله تعالى فى الزنا حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له والاول حكم شرعى تكليفى مسبب لا مرجعله الشارع سبباً لذلك والثانى ان هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا وضعى يستلزم حكما وضعيا آخر وهو ان هذا مسبب وهذان هما المراد ان بالسبب والمسبب فى قوله الحكم أى الشرعى الغير التكليفى بقرينة سبق التكليف عليه اما سبب أو مسبب لظهور ان السبب كالزنا ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزانى لذلك ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم هذا ما فهمت وهو فهم حسنٌ به يندفع ما يتوهم وروده على عبارة المصنف ومراده بقوله والاول حكم شرعى تكليفى انه كذلك من حيث كونه أثراً للخطاب المتعلق بفعل المكلف والمكلف هنا هو من يجب عليه اقامة الحد وبقوله يستلزم حكما وضعيا آخر وهو أن هذا سبب أن هذا الحكم الشرعى التكليفى من حيث كونه مسببا عن الوصف حكم وضعى فلا ينافى أنه من حيث كونه أثر الخطاب التكليفى حكم تكليفى فله اعتباران باعتبار أحدهما وهو كونه مسببا عن الوصف يكون حكما وضعيا وباعتبار ثانيهما وهو كونه أثرا للخطاب ووصفا لفعل المكلف حكم تكليفى . وأما القائل بأن الاسباب مؤثرة باذن الله تعالى فهم السلف الصالح وكذلك الاشعرى فيما استقر عليه رأيه وعليه امام الحرمين وتلميذه الغزالى وهو قول المعتزلة أيضا وهو الذى تؤيده الادلة ، ولم يخالف فى ذلك الا متأخرو الأشاعرة وبعض من المتكلين كما يعلم ذلك لمن رجع الى حواشينا على خريدة الدردير وكتابنا القول المفيد والى ما نقله الالوسى فى عدة مواضع من تفسيره روح المعاني ، وبهذا تعلم أنه ليس قولا باطلا كما يقول الاسنوى وغيره وانما القول الباطل هو قول من يقول ان الاسباب مؤثرة بذاتها فى المسببات وأن العلل مؤثرة بذاتها فى

للمعتزلة ولعله الاقرب فانه قد تقدم نقله عنهم فى الاعتراضات على حدّ الحكم ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال قيل الحكم وعبارة

المعلولات فان هذا القول يقتضي أن هناك مؤثرا لذاته غير الواجب جل شأنه ولا قائل به من العقلاء المحققين . وأما من يقول ان كلا من الاسباب والعلل مؤثرة باذن الله تعالى في المسببات والمعلولات فقوله هو القول الحق الذى عليه سلف الامة الصالح (والحاصل) ان العلماء اختلفوا فى أن أحكامه تعالى وأفعاله معللة بالاغراض ومصالح العباد فقال فريق نعم وقال فريق لا والفريق الثاني قال ان العلل والاسباب معرفات وأمارات فالاسباب توجد معها المسببات لا بها والفريق الاول منهم القائل ان العلل والاسباب باعثة على الفعل ومنهم من قال انها مؤثرة بذاتها ومنهم من قال انها مؤثرة باذن الله تعالى (والمراد) بالسبب المذكور هنا هو العلة المذكورة في القياس كما صرح به المحلى على جمع الجوامع (وحاصل الاقوال) أن الاسباب أى العلل الشرعية اما معرفة واما باعثة واما مؤثرة وموجبة لذاتها أومؤثرة لا موجبة لا لذاتها ولا لصفة ذاتية لها ولكن بجعل الله اياها كذلك وهو مذهب السلف واختيار الغزالى وشيخه امام الحرمين واذا رجعت الى ما استدل به كل فريق تجد ان الخلاف لفظي فان من قال انها معرفات أراد انها ليست مؤثرة بذاتها ولا لصفة ذاتية لها بل المؤثر هو الله تعالى فلا ينافى أنها مؤثرة بجعل الله اياها كذلك وان الله جعلها حكمة لحكمه ومناطا له وغاية تترتب عليه فهو ينفى أيضا أنها باعثة على الحكم تحمل الفاعل على الفعل فيتأثر وينفعل بها فيفعل الفعل . والذين قالوا انها باعثة عرفوها كما فى تنقيح صدر الشريعة وتوضيحه بالباعث على سبيل الايجاب أى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه علة باعثة للشارع . على شرع القصاص صيانة للنفوس والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع. ومن قال انها مؤثرة أراد ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الامر فالكل متفقون على ان المؤثر هو الله وحده دون العلل والاسباب وعلى ان العلل ليست باعثة بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل وعلى أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الامر وناط هذا بذاك فكان الخلاف لفظيا كما قلنا

المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا ان الحكم كما يرد بالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سببا وشرطاً ومانعاً ومثلوه بالزانى فقالوا لله تعالى فى الزانى حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً لايجاب الحد وهذا حكم شرعى لانه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لايوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببى والثانى ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب . اذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم[1] فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصريح بشيئين أحدهما ان الزنا سبب والثانى أن جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجعل نفسه فصوابه أن يقول اما سببى أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع

قوله « فأن اريد بالسببية » أي بجعل الشرع الزنا سبباً لايجاب الحد هو كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت انسانا يزنى فاعلم انى أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى لانه مبنى على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال

---

(١) قال الاسنوى « فاعلم أن تقسيم المصنف لايستقيم الى آخره » أقول قد صرح الاسنوى نفسه فيما سبق بانهم قالوا لله تعالى حكمان أحدهما جعل الزنا سببا الى آخره والثانى ايجاب الحد عليه الى آخره والمصنف قد فعل كذلك فان قوله كجعل الزنا سببا المراد منه الحكم الاول وهو جعل الزنا سببا وقوله بايجاب الحد على الزانى المراد منه الحكم الثانى وهو ايجاب الحد عليه وقول المصنف كجعل الزنا سببا الى آخره تمثيل للحكمين ولا داعي لفهمه على الوجه الذى فهمه الاسنوى فالاعتراض انما هو على ما فهمه الاسنوى من عبارة المصنف لا على عبارة المصنف (ألا تنظر) الى قول المصنف فان أريد بالسببية الى آخره حيث قال وتسميتها حكما فجعل السببية حكما ولم يجعل نفس السبب حكما فالصواب ماقدمناه عن البدخشى فى فهم كلام المصنف فلا وجه للاعتراض ولا للتصويب

بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكما شرعياً ومن حذفه فليس حكما شرعياً عنده وقد تقدم ايضاحه فى حد الحـكم

قوله « وان أريد التأثير » أى وان أريد بالسببية التأثير على معنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً فى ايجاب الحد فهو باطل من وجهين [1] أحدهما أن الزنا

---

(١) قال الاسنوى « فهو باطل من وجهين أحدهما ان الزنا حادث الى آخره والثاني أن القول بالتأخير مبنى الى آخره » وقد ابطل الوجهين فأفهم ان الخلاف حقيقى والحق أن الخلاف هنا مبنى على خلاف فى ان الاحكام معللة بعلل شرعية هى الاغراض ومصالح العباد أو غير معللة بذلك وهـذا الخلاف واقع بين من يقولون بالحسن والقبح العقليين وبين من لا يقولون بذلك وقد علمت أن الحق ان الخلاف لفظي وأن من قال ان العلل هى أمارات ومعرفات اراد أنها ليست مؤثرة لذاتها ولا لصفة ذاتيـة لها ولا باعثة بمعنى ان الفاعل يتأثر بهـا وينفعل ولـكنه يقول ان الله تعالى ناط بها الاحكام وجعل الاحكام مبنية عليها وبناء على ذلك كان القياس أحد الادلة الاربعة وانه مظهر لا مثبت لان المثبت هو نص الاصل على العلة فـكأن الشارع قال فى نص الحـكم المعلل كلما وجدت هذه العلة وجد الحـكم فهي غاية وحكمة روعيت فى شرع الحـكم ولاجلها شرع وهى موجبة للحكم في محلها ومن قال انها مؤثرة قال انها كذلك باذن الله تعالى بمعنى ان الله تعالى ناط بهذه العلل الحادثة احكامه الحادثة بحدوث الحوادث أى المتجددة بتجدد الحوادث وهي صفات افعال المـكلفين من وجوب وحرمة واخواتهما وقد علمت أن هذه الاحكام هى اقسام الحـكم باصطلاح الفقهاء وهو ما يثبت بالخطاب اللفظى وهو حادث بلا شك وليس أزليا وان الذى أحوجنا بأن نقول ان الحادث هو تعلق الحـكم لا الحـكم انما هو جعلنا الحكم هو الخطاب النفسى المتعلق بفعل المـكلف بالاقتضاء أو التخيير فقلنا الخطاب فى ذاته قديم وتعلقه التنجيزى حادث وان العلل مؤثرة في هـذا التعلق وقد علمت أنه لا معنى للتعلق التنجيزى الا نزول الخطاب اللفظى على الرسول وان الذى يدور عليه بحث الاصولى والفقيه ويستنبط منه الاحكام الفقهية ويستدل به عليها

حادث وايجاب الحدقديم والحادث لايؤثر فى القديم لان تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أومقارنته له الثانى أن القول بالتأثير مبنى على أن الافعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم والا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح وهو باطل وفى الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم قائلون بحدوث الاحكام الثانى ماذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا انما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد ان لم تكن بان المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث فأثر الحادث فى أمر حادث

قال « الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد[1] وغاية العبادة

انما هو الخطاب اللفظى باتفاق الجميع دون الخطاب النفسى (فان قلت) ان البحث عن الخطاب اللفظى بحث عن النفسي لاتحادهما ذاتا (قلنا نعم) ولكن البحث عن النفسى انما يكون بعد نزوله ملفوظا مقروءا مخاطبا به فعلا لاقبل ذلك وان كثيرا من الاحكام انما تبنى على عوارض اللفظى كالحقيقة والمجاز ونحو ذلك وبذلك تعلم انه لا داعى الى الاصطلاح على ان الحكم هو الخطاب النفسي المتعلق الى آخره وارتكاب هذه التكلفات لدفع ماورد عليه (فان قلت) قد قالوا لامشاحة فى الاصطلاح (قلنا) نعم لكن محل ذلك اذا كان المصطلح عليه لايقتضى ارتكاب تكلفات لا داعى اليها ويقتضى الخروج عما هو موضوع البحث فى علم الاصول وعلم الفقه مع وجود اصطلاح آخر لايحوجنا الى شيء مما ذكر

(١) قال المصنف « الصحة استتباع الغاية الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع الصحة موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع وقيل فى العبادة اسقاط القضاء وهى أحسن من عبارة البيضاوي لان ظاهر عبارة البيضاوي حيث جعل غاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء ان كلا من موافقة الامر وسقوط القضاء هو غاية الصحة وليسا هما الصحة على الخلاف وليس كذلك بل الصحة هى نفس موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع على رأى المتكلمين أو اسقاط القضاء على رأى الفقهاء .وقال الجلال المحلي شرحا لذلك

موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء لدى الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الاول لا الثانى وابو حنيفة سمي مالم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع بأصله دون وصفه كالربا فاسداً » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة فى الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أومعاملة فنقول غاية الشيء هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتبت الغاية على الفعل وتبعته فى الوجود كان صحيحا فاستتباع الغاية هوطلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده لان السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازا ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح[1] مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع

والصحة من حيث هى الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه مايعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كان كالبيع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة ولذلك قال فى جمع الجوامع وبصحة العقد ترتب آثاره اه قال الجلال عليه بصحة العقد التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع ترتب أثره أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتب لانفسه كما قيل اه وبهذا تعلم مافى كلام البيضاوى والأسنوى وغيرهما ممن وافقهما من الشراح فصاحب جمع الجوامع قصد بقوله وبصحة العقد ترتب أثره الرد على البيضاوى كما قصد الرد عليه أيضا بقوله وبصحة العبادة اجزاؤها وأشار الى ذلك الرد الجلال بقوله فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل اه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول البيع قبل القبض الى آخره » أقول من المقرر فى البيع ان المبيع اذا هلك قبل القبض هلك على البائع لكونه فى ضمانته فلذلك لم يترتب حل الانتفاع على البيع قبل القبض لهذا المانع وعدم دخوله فى ضمان المشترى وهذا لا يضر لان عدم ترتب الغاية على العقد لمانع لا يضر بصحة العقد .ألا ترى أن البيع مع خيار الشرط للبائع صحيح شرعا وان لم يترتب عليه

وأيضا فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين

قوله « وبازائها البطلان والفساد » يعني أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان[1]

غايته . وقوله أيضاً فالخلع الى آخره أقول البينونة فى الخلع لما فيه من تعليقها على القبول وقد وجد والعتق فى الكتابة لما فيها من تعليقه على أداء البدل وهذا متحقق فى كل من الخلع والكتابة بلا فرق بين ما كان منهما صحيحاً وما كان فاسداً وقد أورد الزركشى الخلع والكتابة كما أوردها الاسنوى وزاد عليه الوكالة والقراض فاسدين فان الوكيل والعامل يستفيدان بهما التصرف وأجاب عن الخلع والكتابة بما قلناه وعن الوكالة والقراض بأن صحة التصرف انما هى من جهة ما تضمناه من الاذن (وحاصل) جوابه ان هذه الآثار ليست من ناحية هذا الفعل الفاسد بل لأمر خارج وهو التعليق فى الخلع والكتابة والاذن فى الوكالة والقراض وأما الحج فالفرق بين فاسده وباطله من جهة انه يمضى فى الفاسد كما يمضى فى الصحيح بخلاف الباطل ووجه ذلك ان ما به البطلان كالردة يرفع الاحرام كما يحيط افعال الحج فقد ابطل الشروع من أصله بخلاف الفاسد فان المفسد كالجماع لا يرفع الاحرام بعد ان صار صحيحاً وبقى كذلك فلا يمكنه ان يخرج عنه الا بأفعال الحج الذى شرع فيه وهذا الفرق يرجع الى المعنى الفقهى فلا يؤثر فيما قاله الشافعية من عدم الفرق بينهما فى الاصول وكذا يقال فى الفرق بين فاسد العارية وباطلها وفاسد الكتابة وباطلها وفاسد الخلع وباطله وغير ذلك من المسائل التي فرق فيها الشافعية بين الفاسد والباطل

(١) قال الاسنوى « ان الفساد والبطلان لفظان مترادفان » أقول هذا مذهب الشافعية واما مذهب الحنفية فان الصحة التى يقابلها البطلان هى موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً أمر الشارع بمعنى استجماع الشروط والاركان وارتفاع الموانع والبطلان هو انتفاء ما ذكر والصحة التى تقابل الفساد هى موافقة الامر ذى الوجهين وقوعاً ما ذكر أيضاً أصلا ووضعاً والفساد هو عدم موافقة الفعل ذى الوجهين الشرع وصفاً فقط بأن يكون

ومعناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة أى مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبحذائه أى مقابله أشار الى ذلك الجوهرى فى الصحاح . واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً فى باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك

قوله « وغاية العبادة الخ » لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى في المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له انه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الامر اذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أومظنونة وفاسدة عندالفقهاء لعدم سقوط القضاء . فان قيل اذا لم يتبين له أنه محدث فواضح أنه لاقضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله فى المحصول فما وجه الخلاف . قلنا الخلاف فى

عدم موافقة الشرع لخلل فى الوصف لا فى الاصل فالحنفية فرقوا بين البطلان والفساد فجعلوا الاول للخلل فى الاصل فهو غير مشروع الاصل والوصف معاً وجعلوا الثانى لخلل فى الوصف فقط فكان مشروعا بأصله دون وصفه وبنوا ذلك على قاعدة اصولية فى نهي الشارع هى أنه اذا تعلق النهى بما هو شرعى كالصوم والصلاة ونحوها كان راجعا للوصف دون الاصل لان النهى عن الشرعيات يقتضى تحققها أولا حتى يتحقق المنهى عنه فينهى عنها لامر خارج عنها هو الوصف وان كان عن غير الشرعيات كان راجعا الى الاصل والوصف معاً وان الشارع قصد بالنهى عنه نفيه وعدم ادخاله فى الوجود فجعلوا الاول مقتضيا للفساد واذا رجعت الى كتبهم فى الاصول تعلم مافصلوه فى ذلك

اطلاق الاسم وممن نبه عليه القرافى . ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين [1] اذا امرناه بها وفى تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لاصحاب الشافعى حكاه الامام

(١) قال الاسنوى «ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين الى آخره» أقول جعله للخلاف ثمرة يقتضى أنه معنوى وهو ظاهر كلام الزركشى وكثير من علماء الشافعية ولكن العز بن جماعة فى شرحه على جمع الجوامع بعد نقله كلام الزركشى قال ماقاله فاسد وخلله واضح اه ولم يبين وجه الفساد والخلل واقول وجه ذلك أن الاجماع ينعقد على أن الطهارة من الحدثين في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع لانها ثابتة بنص الكتاب القطعي والاحاديث المتواترة في المعنى فلا يمكن لاحد من المتكلمين ولا من الفقهاء ولا من غيرهم من علماء الاسلام بل وغير العلماء من المسلمين أن يقول ان من صلى وهو محدث بأحد الحدثين ظانا أنه متطهر ثم تبين له بعد أن صلى أنه صلى وهو محدث ان صلاته صحيحة بعد ذلك ولا يجب عليه القضاء وقياس هذا على من صلى وعليه نجاسة لا يعلمها ثم علمها لا يجب عليه القضاء عند الشافعى فى القديم قياس مع الفارق للفرق البين بين نجاسة الحدث وبين نجاسة الخبث من وجهين الاول ان الطهارة من نجاسة الحدث مجمع على أنها فى الواقع شرط فى صحة الصلاة فى الواقع بخلاف الطهارة من نجاسة الخبث فقد قال البعض انها سنة فقط الثاني ان نجاسة الخبث قد قسمها بعض الائمة الى نجاسة مغلظة والى مخففة وجعل مادون الدرهم معفوا عنه في المغلظة ومادون ربع الثوب أو العضو المصاب معفواً عنه فى المخففة كما هو مذهب الحنفية وأما نجاسة الحدث فلا يعفى عن القليل منها اجماعا حتى لو ترك جزءا ولو قدر سم الخياط فى اعضاء الوضوء من الحدث الاصغر أو في الجسم فى الغسل من الحدث الاكبر لم يصل اليه الماء لم يرتفع حدثه ولا تصح صلاته . وحاصل القول فى هذا المقام أن الخطاب ان تعلق بكون الشيء موافقا أو غير موافق أو مغنيا عن فعله ثانيا أو غير مغن فالصحة والفساد لكن الصحة بمعنى كون الفعل موافقا لامر الشارع والفساد بمعنى كونه مخالفا لامر الشارع فى العبادات وغيرها من المعاملات أو بمعنى ما ذكر فى المعاملات وبمعنى كون الفعل مسقطا للقضاء أو الاعادة أو غير مسقط لذلك فى العبادات قد

فى النهاية قولين والمتولى فى كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لايصلى لـكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم فى الحضر لعدم الماء والمتيمم

اختلف العلماء فى كونهـما من الاحكام الشرعية أو العقلية فقال بعض الاشاعرة هما من الاحكام العقلية لا من الشرعية وعلى ذلك جرى ابن الحاجب والسعد فى تلويحه وقال فريق من الحنفية والشافعية وغيرهم انهما من الاحـكام الشرعية الوضعية وعليه القصد وقد رد ما ذكره ابن الحاجب وحقق انهما من الاحكام الشرعية وذلك لان أداء الصلاة قد يكون مسقطا للقضاء ومغنيا عن الاعادة كصلاة المسافر الذى لا يجد الماء بالتيمم أو صلاة العاجز عن استعمال الماء بالتيمم وقد لا يكون مسقطا للقضاء ولا مغنيا عن الاعادة كصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقـد الطهورين فانه يؤمر بالصلاة ويجب عليه القضاء فبعد ورود أمر الشارع بالصلاة نحتاج فى معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء ومغنية عن الاعادة أو غير صحيحة بمعنى انها غير مسقطة للقضاء ولا مغنية عن الاعادة الى توقيف من الشارع ولا يستقل بذلك الفعل قال شيخ الاسلام ومآل القول بأن الصحة هى كون الفعل موافقاً لامر الشارع فى العبادات وغيرها ومآل القول ان الصحة هى كون الفعل مسقطاً فى العبادة واحد والشارع انما أمر بالتيمم فى الصلاة عند العجز عن استعمال الماء فالصلاة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء صحيحة بمعنى انها موافقة لأمر الشارع وهى أيضا صحيحة بمعنى انها مسقطة للقضاء مغنية عن الاعادة والصلاة من المحبوس أو المربوط ونحو ذلك فاسدة لأنها لم توافق أمر الشارع فهى لم تسقط القضاء ولم تغن عن الاعادة . اه مع زيادة للايضاح . فشيخ الاسلام يمنع كون صلاة المحبوس صحيحة ويقول انها غير صحيحة على القولين فصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد الطهورين تشبه بصلاة المصلين احتراما للوقت وليست بصلاة أصلا وكلامه هذا صريح فى ان الخلاف لفظى وبه صرح القرافى لـكن ما جاء فى كلام شيخ الاسلام مما ينافى ما قدمناه من أن هذه الاحكام شرعية لا عقلية حيث قال الحـكم فى الحقيقة هو كون هذا الأمر شرطاً لهـذا الفعل وكون ذلك الامر مانعاً عند وجود الشرط يعرف بالعقل ان الفعل صحيح وعند وجود المانع أو عدم الشرط يعلم عقلا انه فاسد اهـ . غير مسلم لاننا نقول

لشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء
وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولاقضاء لها

ان معرفة كون الفعل مستجمعاً لما ذكره لا يمكن ان تعرف الا من الشرع
والرجوع لأوامره لان معرفة استجماعه لما ذكر موقوفة على معرفة الركن والشرط
والمانع ومعرفة هذه الثلاثة موقوفة على خطاب الشارع اتفاقاً فمعرفة كون الفعل
مستجمعاً لما ذكر موقوفة على خطاب الشارع ولا معنى لكون الصحة والفساد
من الاحكام الشرعية الا كونهما لا يعرفان الا من طريق الشرع سواء قلنا ان الصحة
هي كون الفعل ذى الوجهين وقوعاً موافقاً لامر الشارع أو كونه مسقطاً للقضاء
ومغنيا عن الاعادة والفساد مقابل الصحة بالمعنى الذى يقول به كل فريق خصوصا
اذا قلنا كما هو الحق ان الخلاف لفظي ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى ويتخرج
على الخلاف صلاة فاقد الطهورين وأن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في
الحضر والمتيمم لشدة البرد وواضع الجبيرة على غير طهر يتعين فيه ان يكون
المراد منه التخريج صورة فقط بحسب الظاهر ويدل لذلك قوله وفي تسميتها
صحيحة الى آخره الذى منه تبين ان الخلاف فى تسميتها صحيحة فقط لا فى أنها
صحيحة فى الواقع وذلك لان صلاة من ذكروا كما علمت فاسدة اتفاقا فى الواقع
وانما أمروا بالتشبه بالمصلين احتراما للوقت واما قوله وأيضا فالجمعة توصف بالصحة
والاجزاء ولا قضاء لها فهو خروج عن الموضوع لان عدم وجوب قضاء
الجمعة انما من جهة ان شرط صحتها الوقت وبعد خروجه لا يمكن ان تقضى
بمثلها لعدم الامكان اذ لا يمكن شرعا فعل الجمعة بعد خروج وقت الظهر فكان
قضاء الظهر بعد خروج الوقت قضاء لها اجماعا ممن يرى قضاء الصلوات المتروكة
عمداً ومن هذا تعلم ان صلاة فاقد الطهورين فاسدة وأن المتعين فيها هو أحد
الاحتمالين اللذين حكاهما امام الحرمين وهو الفساد وأما قول الامام السبكى فى
شرحه هنا وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة الى آخره فهو غريب منه بعد
الذى سمعته وفاقد الطهورين انما يؤمر بالاقدام على الصلاة الفاسدة احتراما للوقت
فهو انما أمر بالتشبه بالمصلين لا بالصلاة لما ذكر وما قاله الاسنوى فى فاقد

قوله « وابو حنيفة سمى » يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل[1] فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما فى بطون الامهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتناعه لامر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعا ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وانما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشترى يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون الباطل. ﴿ فائدة ﴾ قال الجوهرى الملاقيح ما فى بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن

قال « والاجزاء هو الاداء الكافى لسقوط التعبد به وقيل سقوط القضاء

الطهورين لا يتخرج على الخلاف حقيقة بل انما يتخرج صورة فقط لان الكل متفقون على أن صلاة فاقد الطهورين غير موافقة لامر الشارع بالصلاة بالوضوء أو التيمم لانه لم يتوضأ ولم يتيمم فمن قال انها صحيحة أراد انه مأمور بها تشبها ومن قال انها باطلة أراد انها غير موافقة لامر الشارع بالصلاة مع الوضوء عند القدرة على الماء أو بالتيمم عند العجز فهى باتفاق غير مسقطة للقضاء ولا مغنية عن الاعادة ولا موافقة لامر الشارع بل الكل متفقون على وجوب القضاء ان قدر بعد خروج الوقت على الوضوء أو التيمم ووجوب الاعادة ان قدر على ذلك فى الوقت كما أنهم مجمعون على أن الصلاة بلا طهارة غير موافقة لأمر الشارع فلا خلاف بين الفريقين فالخلاف لفظى قطعاً فتفطن ولا تقلد وارجع الى القواعد المتفق عليها

(١) قال الاسنوى « يعنى أن الحنفية فرقوا الى آخره » فبيع الملاقيح باطل لان النهى راجع لركنه وهو المبيع لانه معدوم وليس بمال وقت البيع ومثله ما كان مثله وبيع الدرهم بالدرهمين فاسد لان النهى هنا لامر عارض وهو اشتمال أحد العوضين على زيادة لا يقابلها عوض فكان ربا وكان فاسدا للنهى عن هذا العارض وكلا البدلين مال فهو معاوضة مال بمال والفرض أنه لا خلل فى الصيغة ولا فى أحد العاقدين فكان عقدا صادراً من أهله مضافا الى محله وهو المال فتمحض النهى للعارض فكان صحيحا باصله فاسدا بوصفه

ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعللون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة » أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما [1] بتقسيم

(١) قال الاسنوى « فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما الى آخره » اقول الاجزاء وعدمه في الاصطلاح خاصان بالعبادات ومترتبان على صحتها وفسادها فبصحتها يكون اجزاؤها وبفسادها يكون عدمه ، ولذلك قال الجلال المحلى شرحا لعبارة جمع الجوامع وبصحة العبادة على القول الراجح في معناها اجزاؤها أى كفايتها في سقوط التعبد أي الطلب وان لم يسقط القضاء وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه ومن هذا تعلم أنه لا يمكن افرادهما بتقسيم خاص هذا وقد علمت مما قدمناه ان الخلاف لفظي فيكون الخلاف في معنى الاجزاء لفظيا أيضاً لان العبادة متى كانت مجزئة بمعنى انها كافية في سقوط التعبد أى الطلب فقد خرج بها المكلف عن عهدة التكليف فكانت مسقطة للقضاء بمعنى الطلب الشامل للاعادة فكان من لوازم كفايتها في التعبد أى سقوط الطلب اسقاطا للقضاء واذا فسرنا الصحة بموافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً لامر الشارع ترتب عليه الاجزاء بمعنى الكفاية في سقوط التعبد أي الطلب واذا قلنا ان الاجزاء هو اسقاط القضاء والصحة كذلك اسقاط قضاء كانا مترادفين والذين قالوا ان الصحة هي اسقاط القضاء انما يريدون اسقاطه بالنظر لعدم اثم المكلف وعدم مؤاخذته بالمطلوب حتى يعلم أى أن معنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب أن المكلف لا يؤاخذ ولا يأثم حتى يعلم ماهو الواقع وعدم مؤاخذة المكلف اذا لم يعلم بالواقع متفق عليه فلا يمكن القول بأن الطلب لا ينظر فيه الى الواقع لاتفاقهم جميعا على أن من صلى محدثا وهو ظان الطهارة اذا تبين له أنه صلى محدثا وجب عليه القضاء واذا لم يتبين له ذلك حتى مات لا يؤاخذ ولا اثم عليه فكان القول بأن الصحة هي موافقة الفعل الى آخره مساويا للقول أن الصحة هى اسقاط القضاء بمعنى الطلب اذ المراد بالقضاء هنا مايشمل

وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لانها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به الا العبادات فقوله الاداء أى الاتيان من قولهم أديت الدين أى أتيته ومنه قوله تعالى « فليؤد الذى اؤتمن أمانته » فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضا كان أو نفلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالاداء هو الاداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ الاداء [1] فدل على ما قلناه لكن

الاعادة في الوقت اذا تبين فيه عدم الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره فكان القول بأن الاجزاء مرتب على الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره مساويا أيضا للقول بأن الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب لأن كفاية العبادة فى سقوط التعبد أى الطلب الشامل للأداء والاعادة والقضاء بالمعنى المصطلح لا معنى له الا اسقاط الطلب بالمعنى المذكور في الواقع ونفس الامر وان كان المكلف لا يؤاخذ بذلك الا بعد العلم لأنه لا تكليف الا مع العلم فقول الجلال فى القول الراجح وان لم يسقط القضاء أى فى الواقع ونفس الامر وان كان لا يؤاخذ به الا بعد العلم بعدم موافقة الفعل لامر الشارع وقوله فى القول المرجوح اسقاط القضاء أى بحسب الظاهر وعدم مؤاخذة المكلف فلا ينافي أن المكلف اذا علم بالواقع وجب عليه القضاء بمعنى الفعل ثانيا فلم يتوارد الخلاف نفيا واثباتا على موضوع واحد بل اتفقوا على أنه عند عدم العلم لا تكليف بالطلب والعبادة صحيحة ومجزئة ظاهراً وان كانت فى الواقع غير صحيحة ولا مجزئة اتفاقا فاذا علم الواقع تبين أنها لم تكن صحيحة ولا مجزئة ووجب عليه الفعل ثانيا اتفاقا ولذا قلنا فى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع حيث كان الخلاف لفظيا كما صرح به القرافي وغيره من المحققين كان الاجدر بهم أن لا يضيعوا الوقت في الاخذ والرد واطالة البحث فى ذلك اعتراضا وجوابا اللهم الا أن يكونوا قد قصدوا بذلك تشحيذ أذهان الطلاب

(١) قال الاسنوى « وقد صرح فى المحصول بلفظ الاتيان الى آخره » وأقول ان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامتثال والامتثال هو الاتيان بالمأمور به

المصنف تبع فى هذه العبارة صاحب الحاصل . وقوله « الـكافى لسقوط التعبد به » أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنتفى عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك . وقال فى التحصيل اجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به فى سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتي لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب (١) لان الاكتفاء هو مدلول الاجزاء . قال الجوهرى فى الصحاح

على وجهه والمصنف هنا فسره بالاداء الـكافى لسقوط التعبد وفى التحصيل فسر الاجزاء كما قال الاسنوى بقوله هو أن يكفى الاتيان به فى سقوط التعبد فجعل الاجزاء هو كون الاتيان بالمأمور به كافيا فى سقوط التعبد

(١) قال الاسنوى «وهو الصواب» فاقتضى أن عبارة المصنف هنا وعبارة المحصول خطأ ومثلهما عبارة ابن الحاجب وأما صاحب جمع الجوامع فقد فسر اجزاء العبادة بكفايتها فى سقوط التعبد مخالف ما فى التحصيل وما فى المنهاج والمحصول والمختصر وأقول ان من فسر الاجزاء بالـكفاية كصاحب جمع الجوامع فقد فسره بما هو وصف العبادة صريحا وأشار الى أن مراد صاحب المنهاج من تفسير الاجزاء بالاداء الى آخره ومراد المحصول من تفسير الاجزاء بالاتيان الـكافى الى آخره ومراد ابن الحاجب من تفسيره الاجزاء بالامتثال الذى هو الاتيان بالمأمور به على وجهه ومراد صاحب التحصيل من تفسير الاجزاء بأنه يكفى الاتيان بالمأمور به هو عين مراد من فسره بالـكفاية فان الاجزاء باتفاق الجميع صفة العبادة لا صفة المـكلف والإداء والاتيان والامتثال كل هذه بحسب ظاهر اللفظ صفة للمـكلف لا للعبادة وكذا كون الاتيان كافيا صفة للاتيان بالمأمور به لا المأمور به وهو العبادة فلا يمكن أن يكون مراد هؤلاء تفسير ما هو صفة العبادة بما ليس صفة لها بل صفة المـكلف فيتعين أن يكون مراد البيضاوى أن الاجزاء هو الاداء الـكافى أى من حيث الـكفاية فمعنى عبارته الاجزاء هو كون المؤدي كافيا فى سقوط التعبد حتى يكون وصفا للعبادة ويصلح تفسيراً للاجزاء الذى هو وصفها وكذا يقال فى عبارة المحصول ان المراد كون المأتى به كافيا الى آخره وكذلك مراد ابن الحاجب فان الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى هو معنى الامتثال يحقق

وأجزأني الشيء كفاني . قوله «وقيل سقوط القضاء» يعني أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف في أبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن ابطاله في الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذي أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب . وتقريره من وجهين الاول وعليه اقتصر في المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها ان القضاء انما يجب بأمر جديد فاذا امر الشارع بالعبادة ولم يأمر بقضائها فأتي بها فانها توصف بالاجزاء مع ان القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت . التقرير الثاني ان الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه

كون الفعل المأمور به مأتيا به على وجهه ولا معنى لذلك الا كونه كافيا في سقوط التعبد يدل لهذا قول العضد في شرحه على المختصر اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد في حاشيته على العضد قوله حصول الامتثال به لاخفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى ان معنى كون الفعل مجزئا حصول الامتثال به اه ولا خفاء أن حصول الامتثال به الذي حقيقته الاتيان بالمأمور به على وجهه هو كفاية المأمور به في سقوط التعبد به ماصدقا واختلاف المفهوم لا يضر والحاصل أن المراد من قول ابن الحاجب الامتثال به كون المأمور به يحصل به الامتثال فهو كتفسير دلالة اللفظ بالفهم منه أي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكذا مراد البيضاوي هنا بالاداء الكافي كون اداء المأمور به كافيا في سقوط التعبد به ومراد صاحب المحصول كذلك ومراد صاحب التحصيل ذلك فاتفقت جميع العبارات في المعنى وان كان أحسنها وأوجزها وأكثرها فائدة عبارة جمع الجوامع فاعرف الحق ولا تسأم من بيانه

فقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لان سقوط الشيء فرع عن ثبوته وقوله « وبانكم تعللون سقوط القضاء به » هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين ابطل بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء . وتقريره انكم ايها الفقهاء تعللون سقوط القضاء بالاجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لانه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون انه هو . ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به [1] لان هذا التعريف رسمى والرسم يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم . واعلم ان الامام فى المحصول والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولانا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء وتبعه على ذلك فى التحصيل وما قاله المصنف أولى لان دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو انما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة فى غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضا يحصل لان دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم باثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذى هو المدعى وهو اتحاد الاجزاء

---

(١) قال الاسنوي « ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به » هذا جواب بتسليم المغايرة بين الاجزاء وسقوط القضاء الذى هو معنى الصحة على القول المرجوح ولكن العلة تغاير المعلول بالذات والمفهوم ان كانت علة خارجية واللازم فى التعريف أن يكون المعرف والمعرف متحدين بالذات مختلفين بالمفهوم ويصح الحمل بينهما حمل هو هو سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليه أشار المصنف بقوله والعلة غير المعلول وهذا كله مع ارخاء العنان والا فقد قدمنا ان الجلال قال فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه وهذا صريح في أننا اذا فسرنا الاجزاء باسقاط القضاء كان مرادفا للصحة بهذا المعنى أيضا فليس معنا هنا لازم وملزوم ولا علة ومعلول بل هنا لفظان مترادفان بمفهوم واحد هو اسقاط القضاء وما صدق

وعدم القضاء. فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لانا نعلل الىقوله لانكم تعللون . قلنا المعنى لطيف وهو انه لو قال لانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يردعليه ماأورده هو عليهم وهو ان سقوط القضاء يستدعى ثبوته مع انه غير ثابت فأسنده الى الفقهاء لالتزامهم اطلاق هذه العبارة وهذا لايرد على عبارة الامام لانه علل وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك فى انه متى انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب فى ارتكاب الامام التكلف فى ابطال الدعوى باللازم وقدوقع صاحب الحاصل فى هذا الاعتراض فانه قال لانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء وكانه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقا فوقع فى اعتراض آخر والمصنف سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام وأسنده الى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التى غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شاء الله تعالى .
و قوله « وانما يوصف به وبعدمه » يعنى أن الذي يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين أحدهما معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج فأما الذى لايقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كمعرفة الله تعالى فانه انعرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لان الفرض انه ماعرف وكذلك أيضا رد الوديعة لانه اما أن يردها الى المودع أولا فان ردها فلا كلام

واحد هو جزئيات ذلك المفهوم فكيف يعلل أحدهما بالآخر فالاعتراض لا يزال باقيا على هذا والجواب لا يدفعه فالجواب الصحيح هو ما أجاب به العطار فى حواشيه على جمع الجوامع وحاصله أنه لا يراد بالتعليل التعليل بالعلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما تقول الانسان موجود لوجود الضاحك ونقله شيخنا الشربينى فى تقريره واقره وعلى كل حال فقد علمت أن الخلاف لفظى فى كل من الصحة والاجزاء فلا حاجة لما أطال به المصنف وشراحه استدلالا للقولين واعتراضا وجوابا

والا فلا رد ألبتة هكذا قال الامام فى المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وهو فى المعرفة صحيح[1] وأما فى رد الوديعة فلا لأن المودع اذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص ان رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل

---

(١) قال الاسنوى « ثم قول المصنف فى المعرفة صحيح وأما فى رد الوديعة فلا الى آخره » أقول قال فى جمع الجوامع ويختص الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب انتهى قال الجلال من واجب ومندوب أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لها فى الصحة وقيل يختص بالواجب لا يتجاوزه الى المندوب كالعقد انتهى المراد منه . وقال الزركشى شرحا لعبارة جمع الجوامع مما يفترق به الاجزاء والصحة ان الصحة تكون فى كل مطلوب وغيره وفاقا واختلف فى الاجزاء على قولين أحدهما يختص بالمطلوب مطلقا والثانى بالواجب فقط والثانى نصره القرافى والاصفهانى شارحا المحصول واستبعده والد المصنف فى شرح المنهاج وقال كلام الفقهاء صريح فى أن المندوب يوصف بالاجزاء كالفرض وقد ورد فى الحديث أربع لا تجزىء فى الاضاحى واستدل به من قال بوجوب الاضحية وأنكر عليه انتهى . وعبارة الصفوى على المنهاج ان الحق ان الموصوف بالاجزاء وعدمه انما هو العبادة المحتملة للوجهين دون ماعداها من الافعال انتهى . قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع وحينئذ فقول الشارح يعنى الجلال لا يتجاوزها الى العقد نص على المتوهم لمشاركته العبادة فى الصحة فالحصر حقيقى تدبر انتهى وقال الزركشى علم منه أى من كلام مصنفه ان الاجزاء لا يكون الا فى العبادات انتهى ومن هذا تعلم ان كون رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين لا يقتضى ان يوصف بالاجزاء بعد أن علمت مما نقلناه ان الاجزاء انما يتفرع على صحة العبادة فقط وان معناه كفايتها فى سقوط التعبد بها أى الطلب ورد الوديعة وان كان ذا وجهين وهو فى ذلك كالعقود من المعاملات المالية التى هى ذات الوجهين وتتصف بالصحة تارة وبالفساد والبطلان تارة اخرى لكنه مثلها فى كونه لا يتصف بالاجزاء ولا بعدمه فقولهم فى رد الوديعة اذا حجر عليه لا يجزىء الرد عليه يتعين على فرض صدوره

قال « الخامس العبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة وان وقعت بعده ووجـد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصدا أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض أو امتنع عقلا كصلاة النائم أو شرعا كصوم الحائض ولو ظن المكلف انه لايعيش الى آخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل فى آخره فقضاء عند القاضى أبى بكر أداء عند الحجة اذلاعبرة بالظن البين خطأه » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله ان العبادة اما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا [1] فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب

ممن يعتد به ان يحمل على معنى عدم صحة الرد لا على عدم الاجزاء فى اصطلاح الاصوليين والفقهاء فاعرف ذلك لتعلم ان ما أطال به الاسنوى وغيره من الشراح اطالة بلا طائل

(١) قال المصنف العبادة ان وقعت فى وقتها المعين الى آخر التقسيم قال الاسنوى « وحاصله ان العبادة اما ان يكون لها وقت معين الى آخره » وظاهر هذا التقسيم ان الاقسام متباينة وهو مايقتضيه كلام ابن الحاجب فى المختصر ولكن شارحه العضد قال ان الاعادة قسم من الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى عبارات بعض المتأخرين خلافه انتهى واعترضه السعد فقال لم نطلع على مايوافق كلامه انتهى واعترضه السيد أيضاً بان ماقاله خلاف ماذهب اليـه غيره من الشراح فانهم جعلوا الاعادة قسيما للاداء لا قسما منه انتهى . لكن يؤيد كـون الاعادة قسما من الاداء لا قسيما له عند الشافعية ان صاحب الشامل منهم لمـا نقل نص الشافعي أنه لو احرم مسافر بالصلاة وهو يجهل أن له قصرها ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لأنه عقدها أربعا فاذا سلم عن ركعتين منهـا فقد قصد افسادها فجعل فعلها ثانياً في الوقت قضاء وهو ينقض تعريف القضاء والأداء أجاب عن ذلك بان مراد الشافعي وجوب الاعادة على كل حال لا القضاء بالمعنى الاصطلاحي لأن كلام الشافعي مسوق لبيان لغو الاولى وبذلك كان اطلاق الاصوليين الا من شذ منهم ، وأطلقه الفقهاء أيضاً ، وجزم الشيخ فى اللمع وشرحها بأنها

كالتحية وسجود التلاوة وانكار المنكر وامتثال الامر اذا قلنا انه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على

أداء وهو الموافق للقواعد لأن الوقت باق وبافساد الصلاة زال التضييق لان فعله كلا فعل بدليل قوله عليه الصلاة والسلام للمسيء صلاته « ارجع فصل فانك لم تصل » وانما يظهر التضييق فيما لو استمرت صحيحة اه فهذا صريح فى أن فعل العبادة ثانيا فى الوقت بعد فساد فعلها اولا من قسم الاداء فتكون الاعادة منه وبذلك تعلم اندفاع اعتراض السعد والسيد على المحقق العضد وأن التحقيق ان الاعادة متى كانت في الوقت فهى قسم من الاداء كما انه لو افسد العبادة بعد الوقت كان فعلها قضاء وتكون قسما منه وهذا التقسيم اصطلاح للشافعية واما الحنفية فعرفوا الاداء على مافى التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة بأن الاداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر فتسليم عين المأمور به أداء وتسليم مثله قضاء والمراد من المأمور به فى هذا التقسيم مايشمل الفعل المحكوم به أولا وبالذات والمحكوم به ثانيا وبالعرض فتكون الأعادة عندهم قسما من الاداء وهذا لا ينافى كما قاله صاحب الكشف ان القضاء يجوز أن يطلق لغة على تسليم عين المأمور به وعلى تسليم العين مثله لان معنى القضاء لغة الاتمام والاسقاط والاحكام وذلك موجود فى كل من تسليم العين والمثل فيطلق على الاداء حقيقة الا أن العرف أو الشرع لما خص القضاء بتسليم المثل كان فى غيره مجازا من هذا الوجه ويطلق الأداء أيضاً على القضاء لكن بقرينة لان الاداء ينبيء عن شدة الرعاية والاستقصاء فى خروج العبد عما لزمه وذلك انما يكون بتسليم عين المأمور به دون تسليم مثله فيكون استعمال الاداء فى القضاء مجازاً أيضاً يحتاج الى قرينة . والحاصل أن القضاء والاداء بالنظر الى اللغة يطلق كل منهما فى معنى الآخر حقيقة وأما بالنظر الى معناهما شرعاً أو عرفا فاستعمال كل واحد منهما فى معنى الآخر مجاز كما صرح به القاضى أبو زيد الدبوسى والامام شمس الائمة السرخسى والاعادة عند الحنفية لا تطلق الا على فعل العبادة ثانياً فى وقت الاداء كترك واجب لا تفوت الصحة بفواته أما اذا ترك ركناً كانت الصلاة فاسدة فالفعل

نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام لهذا القسم وان كان لها
وقت معين فلا يخلو اما أن تقع فى وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها

المعتد به هو الثانى والاول لغو فلا يسمى فعله ثانياً اعادة وكذلك فعل المأمور به
ثانياً بلا خلل بل لعذر كادراك فضل الجماعة فليس أداء ولا قضاء ولا اعادة عند
الحنفية بل هو فعل أدرك به المتعبد فضل الجماعة فقط والفرض والمسقط للتعبد
عن المكلف هو الاول بلاشبهة عندهم وعند الشافعية طريقان الاولى أن تكون
الاعادة لخلل هو الفساد وعليه جرى البيضاوى هنا ومن تبعه الثانية هى ما فعل
فى وقت الاداء ثانيا لخلل أو لعذر وعليه جرى صاحب جمع الجوامع ومن وافقه
والفرق بين القولين يظهر فيما اذا صلى المنفرد بلا خلل ثم صلى مع الجماعة ثانياً فى
وقت الاداء عذر هو احراز فضل الجماعة كانت اعادة على ماجرى عليه صاحب
جمع الجوامع دون ما جرى عليه البيضاوى وقول الاسنوى فان لم يكن لها وقت
معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء الى آخره هو مذهب الشافعية ومذهب الحنفية
انها توصف بالاداء لانها تسليم عين المأمور به ولا توصف بالقضاء لانها
لاوقت لها حتى يقع الفعل بعده فلا يصدق عليها تعريف القضاء وهو تسليم مثل
المأمور به ففعلها تسليم عين المأمور به دائما وقوله وقد توصف بالاعادة كمن أتى
بذات السبب على نوع من الخلل الى آخره مراده بذات السبب العبادة التى لاوقت
لها ولكن لفعلها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة ومراده بنوع الخلل فساد
العبادة لما علمت أن كون فعل العبادة ثانيا لعذر غير الفساد انما هو اعادة على ما
اختاره صاحب جمع الجوامع لا على ما اختاره هو كمصنفه من أنه لايكون فعل
العبادة ثانيا إعادة الا اذا كان لخلل هو الفساد ثم قد ينازع فى أن ذات السبب
لاوقت لهـا أصلا بل قد يقال لها وقت غير محدود الطرفين فتوصف بالاداء
والاعادة ولا توصف بالقضاء وعلى ذلك تكون هـذه الصورة داخلة فى الاداء
والاعادة فى كلام المصنف فلاوجه للاستدراك بهذه الصورة على المصنف وقوله
فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع الى أن قال ولم يتعرض المصنف ولا
الامام الى هذا القسم أقول ولم يتعرض له أيضا صاحب جمع الجوامع قال الزركشى

حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كاخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضا
ولا الامام لهذا القسم وان وقعت فى وقتها فان لم تسبق باداء مختل أى باتيان

ولم يتعرض أكثر المصنفين فى كتبهم لهذا النوع وذلك لوجوده فى بعض عبادات
خاصة فى مواضع خاصة والكلام فيما يعم العبادات ذات الوقت المعين شرعاً وقول
الاسنوى ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له الى آخره أقول يجاب
عن ذلك بأن الشارع انما جعل هذا الوقت على مذهب الشافعية للقضاء بدون كفارة
للقضاء مطلقا وأما القضاء مطلقاً فلم يجعل له الشارع وقتا معينا فمراد البيضاوى
بقوله فى وقتها المعين الذى لو وقعت بعده كانت قضاء ولو وقعت فيه كانت
اداء وصوم رمضان الفائت بعد هذا الوقت قضاء على كل حال سواء أتى به قبل
رمضان من السنة الثانية أو بعده غاية الامر أنه اذا أخره عن رمضان من السنة
الثانية كان آثما وعليه الكفارة وفعله لم يزل قضاء وهذا مذهب الشافعية ومذهب
الحنفية أن قضاء صوم رمضان كقضاء غيره من الفوائت ووقته العمر ان فات
بعذر والا فعلى الفور ويأثم بالتأخير وهو قضاء على كل حال وكونه اذا تركه بلا
عذر على الفور عند الحنفية كالشافعية ليس لتعيين الوقت بل لان تركه بلا عذر
كبيرة يجب منها المتاب فى الحال ولا متاب مع التلبس بالمعصية وهو ترك الفائتة
عمداً فوجوب فعل الفائتة على الفور اذا كان تركها عمداً لصحة التوبة لا لأن
الوقت قد تعين بحيث لو فعلت فيه كانت اداء وبعده كانت قضاء بل هى قضاء
على كل حال لا فرق بين الصوم وغيره ولكن لو زاد المصنف فى تعريفه أولا
لكان أولى لأن التعاريف مبنية على الايضاح وقول الاسنوى وأيضا فانه
اذا أوقع ركعة فى الوقت كان أداء الى آخره أقول حاصله أن الاداء له صورتان
فعل الكل فى الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فأكثر فيه والباقى بعده
ولذلك قال فى جمع الجوامع والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل
خروجه اهـ فقوله فعل بعض ما دخل وقته جنس دخل فيه فعل بعض مادخل
وقته بعد خروجه وفعله قبل خروجه وقوله قبل خروجه فصل أخرج به
فعله بعد خروجه وهو القضاء وصاحب جمع الجوامع لم يقصد بقوله بعض اخراج

مثله على نوع من الخلل فهو الاداء فأراد المصنف بالاداء المذكور أولا معناه اللغوى وبالاداء الثانى معناه الاصطلاحى . ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتا معينا لايجوز تأخيره عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الاداء منطبق عليه فينبغى أن

الكل بل قصد التنبيه على فعل الكل بالطريق الاولى فانه اذا كان فعل البعض فى الوقت اداء ففعل الكل فيه أداء بالاولى لكن فى كلامه اجمال لانه ليس كل بعض يصير بفعله فى الوقت أداء وانما ذلك خاص بكون البعض الذى فعل فى الوقت ركعة على الاقل بناء على الاصح من أن من صلى ركعة من الصلاة وباقيها خارجه كان الجميع اداء وهذا انما يتم اذا كان مراد الفقهاء ما ذكر مع أنهم يحكمون على الباقى بأنه فعل خارج الوقت وانما وصف بالاداء تبعاً لما فعل فى الوقت وهو أحد احتمالين للشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع وقال انه المتبادر من كلامهم أما اذا قلنا ان مراد الفقهاء أن الكل يعتبر أنه مفعول فى الوقت وأن الوقت لم يخرج فى حق الباقى بل يعتبر أن الوقت قد اتسع له الى فراغ صلاته فحينئذ لا يقال انه فعل البعض فى الوقت والبعض خارجه بل فعل الجميع فى الوقت وهو الاحتمال الثانى فى كلام الفقهاء واستشهد لهذا الاحتمال الثانى بمفهوم قول الشافعى رضى الله عنه فى المختصر فاذا طلعت الشمس قبل أن يصلى منها ركعة فقد خرج وقتها فان مفهومه أنه اذا صلى ركعة قبل طلوع الشمس لا يخرج وقتها وأن الوقت لا يخرج الا بالنسبة لمن لم يصل ركعة وعلى هذا الاحتمال لا حاجة الى زيادة لفظ البعض على أن زيادته انما تتمشى على رأى الفقهاء ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته اداء وعبارتهم طافحة بذلك كذا قاله الزركشي وغيره على جمع الجوامع وبهذا تعلم أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف لان البيضاوى جار على اصطلاح الاصوليين لان متنه موضوع فى فن الاصول ولذلك اعترض الزركشي في شرحه على جمع الجوامع بأنه اعتبر في الاداء فعل البعض في الوقت ولم يعتبره الاصوليون بل الذي اعتبره الفقهاء وكان الاولى للمصنف ألا يتبع الفقهاء لانه وضع مختصره في فن الاصول فكان الاجدر أن يتبع فيه مصطلح الاصوليين اهـ

يزيد «أولاً» فيقول فى وقتها المعين أولا وحينئذ فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وايضا فانه اذا أوقع ركعة فى الوقت كانت اداء مع ان صلاته لم تقع فى وقتها بل الواقع هو البعض . وقوله « والا » أى وان سبقت بالاداء المختل فهو الاعادة كالصلاة المأمور بها والحج المأمور به بعد الاتيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلاً . فان قيل اذا أفسد الحج بالجماع فتداركه [١] فانه

وهذا لا يمنع أن الاصح عند الشافعية هو مذهب الفقهاء من أن من أدرك ركعة في آخر الوقت فالجميع اداء لورود الاحاديث الدالة على ذلك ولان الركعة مشتملة على معظم أفعال الصلاة وغالب ما بعدها تكرير لها فكان تابعاً لها وان أدرك أقل من ركعة فالكل قضاء وقيل الكل أداء مطلقاً ولو كان ما أدركه في الوقت أقل من ركعة بأن أدرك التحريمة فقط وهو الاصح عند الحنفية لكنه أداء ناقص بخلاف ما اذا فعل الكل في الوقت فانه أداء كامل . وهناك أقوال أخرى للفقهاء فى ذلك أعرضنا عنها خوف الاطالة ، فان أردتها وغيرها مما تزداد به علماً فعليك بكتابنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع وعلى كل حال فكون مذهب الفقهاء هو الاصح شيء وكون ما جرى عليه المصنف هو اصطلاح الاصوليين شيء آخر فلا يعترض بمذهب وان كان هو الاصح على مذهب آخر .

(١) قال الاسنوى «فان قيل اذا فسد الحج بالجماع الى آخره» وأقول ان ابن الحاجب قال في تعريف الأداء ما فعل فى وقته المعين له شرعاً أولا وعلى مقتضي هذا التعريف تكون تسمية الحج الذى استدرك به الفاسد قضاء مجازاً وقد صرح بذلك ابن الهمام فى تحريره حيث قال هو مجاز بالاتفاق اما عند الحنفية فلأن وقت الحج هو العمر وقد وقع فى وقته وأما عند الشافعية فلأنه اعادة وهي قسم من الاداء اهـ فان قيل قال النووى تبعاً للرافعى والفقهاء لو أحرم بالحج أو العمرة فجامع فى احدهما قبل التحلل الأول أنه يجب القضاء وان كان وقت النسكين العمر والعمر باق . قلت : أجاب الامام السبكى عن هذا بأمرين أحدهما أنه أطلق القضاء على معناه اللغوى وهـذا يوافق ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج الذى استدرك به الفاسد قضاء مجاز عند الشافعية أيضاً ثانيهما أنه تضيق وقته بالاحرام وان لم يتضيق وقت الصلاة لان آخر وقت الصلاة لم يتعين فى

يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر . فالجواب انه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فأما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه ولا تأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام

حقه بالشروع فلم يكن بفعلها بعد الافساد موقعاً لها في غير وقتها والحج بالشروع تضيق وقته ابتداء وانتهاء فانه انتهى بوقت الفوات ففعله في السنة الثانية خارج عن وقته فصح وصفه بالقضاء اه وهذا الثاني يفيد أنه فعل للعبادة بعد خروج وقتها وانه قضاء اصطلاحاً ويخالف ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج المستدرك به الحج الفاسد مجاز باتفاق ويخالف أيضاً ما قاله الامام السبكى نفسه فى شرحه على منهاج البيضاوى حيث قال وأما اذا أفسد حجة الاسلام وأمرناه بقضائها فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء يعنون بل هو أداء اه . وبهذا تعلم أن كلام الاسنوى مبنى على أن وقت الحج اذا أحرم به احراماً صحيحاً يتضيق ابتداء وانتهاء وهو خلاف ما عليه الحنفية والمحققون من الشافعية وقد رده الكمال فى تحريره بأن تضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء كما فى الصلاة فى الوقت بعد افسادها وما التزمه القاضى والمتولى والرويانى بعيد وقد رده الامام السبكى فى شرحه على منهاج البيضاوى من وجهين ثانيهما ما قدمناه عن الكمال من أن تضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء أى لان تعيين ذلك الوقت بالشروع انما هو بفعله لا بأمر الشارع له أن يفعله كما قاله شيخ الاسلام ألا ترى أنه لا ينوى القضاء فيهما وأجاب السبكى بأنا لا نشترط النية قضاء ولا أداء ورده فى التقرير شرح التحرير بأنه خلاف ما فى الشروح كما فى شرح المهذب أن الصحة هى لمن نوى جاهلا للوقت لغيم ونحوه ظانا خروج الوقت أو بقاءه ثم تبين الامر على خلافه أما العالم بالحال فلا تنعقد صلاته قطعا اه . وأقول قال في كشف البزدوي وقد توهم بعضهم أن مسألة الاسير والظان تبتنى على هذا الاصل وهى صحة الاداء بنية القضاء حقيقة فيمن ظن أن وقت الظهر خرج وبالعكس وفى أسير نوى قضاء رمضان على ظن انقضاء الشهر وهو باق وبالعكس والحق أنها لا تبتنى على هذا الاصل لأن ما وقع من الاسير والظان مجرد نية ان اقتصر على قصد القلب

به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك أيضا بعينه فى الصلاة فقالوا انه اذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها فى الوقت فانها تكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لاجل ماقررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضى

اذ ليس ها هنا لفظ حتى تجرى فيه الحقيقة والمجاز وان ذكر اللفظ اللسانى فقد أراد بكل لفظ حقيقته الشرعية فلم يقصد استعمال اللفظ فى غير ماوضع له ولا كلام فيه وأما جواز العبادة مع الاختلاف فى اللفظ فلانه أتى بأصل الركن وهو النية وانما أخطأ فيما ظن وهو قدر زائد عن النية والخطأ فى مثله عفو اه على أننا قد قدمنا أن تضيق الوقت فى الحج بالشروع الصحيح انما كان بفعل المكلف وصنعه لا بأمر الشارع والمعول عليه فى الاداء والقضاء هو الوقت المعين بأمر الشارع واما تضيق وقت الصلاة بالشروع فقد علمت أن الامام السبكى فى جوابه الثانى فرق بين الحج بعد الشروع والافساد وبين الصلاة بعد الشروع والافساد فجعل الحج مما يتضيق وقته بالشروع الصحيح وجعل الصلاة مما لم يتضيق وقته بذاك فضلا عما قدمناه عنه في شرحه على المنهاج من تصريحه بأن ذلك أداء معاد فان قلت ان ابن الرفعة قال ان فى نص الام اشارة الى أن وقت الصلاة يتضيق بذلك حيث منع الخروج من الفرض بعد التلبس به ثم قال فان خرج منها بلا عذر كان مفسداً آثماً اه . قلت قال فى النجم اللامع على جمع الجوامع لابي بكر ابن جماعة وكأن وجه الاشارة أن اخراج العبادة عن وقتها حرام فلولا أن افسادها يصيرها قضاء لما منع الخروج منها لكن فيه نظر لأن ذلك انما هو لقوله تعالى « ولا تبطلوا أعمالكم » وابطال الفرض لايجوز اه . على أن الامام السبكى نقل عن امام الحرمين والغزالى أنهما يقولان بجواز الخروج عن الفريضة اذا أمكن تداركها في الوقت اه . وقال صاحب جمع الجوامع ويلزم على قول القاضى حسين أن المقيم لو أفسد الصلاة ثم سافر والوقت باق أنه يقصرها فيه والجارى على القواعد الفقهية القصر ما دام الوقت باقياً وأما تسميته قضاء أو أداء فمسألة أصولية تؤخذ من فنها لا من كتب الفقه وكل فن يسلم لاهله وما علل به القاضي

الحسين فى تعليقه والمتولى فى التتمة والرويانى فى البحر كلهم فى باب صفة الصلاة فى الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا فى التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لايستغنى عنه . واذا تقرر هذا وكلام الاصوليين لاينافيه فليحمل عليه . وقوله « وان وقعت بعده » أى وان وقعت العبادة بعد وقتها

حسين وأتباعه من التضيق بالتحريم ضعيف لكون التضيق بالشروع بفعله لا بأمر الشارع والنظر فى القضاء والاداء الى أمر الشارع لا الى فعله اه . أى أن المنظور اليه فى تقدير وقت العبادة ابتداء وانتهاء هو أمر الشارع وتقديره لافعل المكلف وبهذا تعلم أن ما قاله الكمال من أن تسمية الحج المستدرك به الفاسد قضاء مجاز اتفاقاً هو الذى عليه المعول وكذا تسمية الصلاة التى استدرك بها الفاسدة فى وقتها قضاء مجاز اتفاقاً وهذا الذى رد به صاحب جمع الجوامع على القاضى حسين وأتباعه يرد به أيضا على القاضى أبى بكر فى قوله بالتضيق اذا ظن أنه لا يعيش لان التضيق بظنه أنه لا يعيش انما كان بفعله لا بأمر الشارع قال الشيخ فى اللمع ان الخلاف لفظى قال الزركشى وهو حق لعدم فائدة تظهر الا أن يقال ان نية القضاء تفسد الاداء وبالعكس اذا كان عمداً لكونه فعلا عبثاً كما ذكره النووى فى زوائد الروضة وحمل كلامه على من ظن ذلك وظهر الامر بخلاف مانوى اه وقد علمت مماقدمناه عن كشف البزدوى أنه من نوى عين ماعليه تنصرف النية اليه مطلقاً لافرق بين أن يعبر عنه بلفظ القضاء وهو أداء أو بلفظ الاداء وهو قضاء ولا عبرة بظنه المخالف للواقع الذى نواه فان الخطأ فى اللفظ عفو فتى نوى ماعليه خرج بفعله عما لزمه فالخلاف مبناه على اختلاف الاصطلاح لكن اصطلاح الاصوليين هو ما قاله الامام السبكى ومن وافقه من أن الفعل المستدرك به الفاسد حجاً أو صلاة اذا كان فى الوقت يسمى أداء معاداً وأما ماقاله القاضى حسين وأتباعه وأبو بكر وأتباعه فهو اصطلاح لهم خاص بهم خارج عن اصطلاح الاصوليين وهذا هو الغرض من الرد عليهم بقطع النظر عن كون الخلاف له ثمرة أولا ثمرة له وان كان الواقع أنه لا ثمرة له وبهذا تعلم أن ما قاله الاسنوى تبعاً للقاضى حسين ومن وافقه من تضيق وقت الحج بعد الاحرام

المعين سواء كان الوقت مضيقا أو موسعا كما قال فى المحصول « ووجد فيه » أى فى الوقت « سبب وجوبها » فانها تكون قضاء ويدخل فيه ما اذا مات فحج عنه وليه فانه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع اذ المو سع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتى . وقوله « ووجد فيه سبب وجوبها » مردود من وجهين[١] أحدها ان النوافل تقضى على مذهبه مع انه أخرجها باشتراط سبب الوجوب . ويدل عليه أيضا انها توصف بالاداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهى أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها . ويرد عليه صلاة الصبى بعد وقتها فانه مأمور بالقضاء . الثانى أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله « والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب » فكيف يجعله مغايرا له حتى يشترطه أيضا مع مضى الوقت ، فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء الا ما كان أداؤه واجبا فهو فاسد لانه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وان أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء ان قصد سبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر فى أول التقسيم أن الواجب اذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثاني أن الفعل

الصحيح وافساده وتضيق وقت الصلاة بعد الاحرام الصحيح بها فى الوقت وافسادها وكون فعل كل من الحج والصلاة بعد ذلك فى الوقت قضاء مخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية والتحقيق أن كلا من فعل الحج والصلاة على وجه ما ذكر أداء اصطلاحاً لا قضاء

(١) قال الاسنوى «مردود من وجهين الى آخره» أقول هو اعتراض وجيه ولذلك قال فى جمع الجوامع فى تعريف القضاء استدراكا لما سبق له مقتض للفعل مطلقاً اه قال الزركشي فى شرحه عليه وتعريف المصنف أحسن من تعريف ابن الحاجب والبيضاوى حيث خصا القضاء بما سبق مقتض لوجوبه فلا يشمل قضاء المندوب والحاصل أنه لا يؤمر بقضاء عبادة الا اذا تقدم سبب الأمر بأدائها

لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع أنه لم يوجد الاداء ثم تارة يجب الاداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرعا الى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى الى الاول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما أنه قيد فى المسئلة وهو غلط بلا شك . ثم كلام الامام يوهم أن النوافل لا تقضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر فى أول التقسيم أن العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا أدّى فى وقته سمى أداء الى آخر ما قال فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح فى هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته

قوله « وجب أداؤه الى آخره » يعنى ان القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب اداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضا اما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه فى رمضان من أول الوقت الى آخره لان القصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل

قوله « ولو ظن المكلف الى آخره » اذا ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التأخير اعتبارا بظنه . وصورة ذلك ان يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء القود من الجانى فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمر بقتله ومثله أيضا ما اذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض

فاذا لم يتقدم سبب الامر بأدائها لا يؤمر بالقضاء وعلم من ذلك أن تقدم الوجوب ليس شرطاً فى القضاء بل الشرط تقدم سبب الامر بالاداء وقد صرح بذلك الامام الرازى وغيره فان الحائض تقضى صوم ما حرم عليها فعله وقت الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب ولا بالندب اه وقوله فاذا لم يتقدم سبب الامر الى آخره مثال ذلك ما اذا صلى الصبى الصلوات الفائتة فى حالة الصبا فانها لا تسمى قضاء

بعد مضى أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين فى النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة . اذا تقرر ذلك فاذ عصى ولم يفعل فاتفق ان أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله فى وقتا لاصلى لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضى أبى بكر لا نا أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعا واداء عند حجة الاسلام الغزالى لانه وقع فى وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به

قال « السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتا للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والا فعزيمة » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه . وحاصله أن الحكم ينقسم الى رخصة وعزيمة فالرخصة فى اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهرى الرخصة فى الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بتسكين الخاء وحكي أيضا ضمها وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدى ، وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشارة الى ان الترخص لا بد له من دليل والالزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لولم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره . وقوله « على خلاف الدليل » احترز به عما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرهما فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتى فى الافعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما اذا كان بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر فى السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب

اجماعاً لا حقيقة ولا مجازاً لان المأمور بأمر الصبى بالصلاة هو الولى وليس الصبى مأموراً بذلك شرعاً وثواب الصبى على عبادته من خطاب الوضع وعلى القول بأن الولى يأمره بالقضاء فمدركه أن الامر به كالامر بالاداء ليتمرن على العبادة وكما أن ثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع كذلك توقف صحة صلاته على كل ما يتوقف عليه صحة صلاة المكلف من خطاب الوضع

كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول انه رخصة . وبهذا يعلم ان قول الآمدى وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرّم غير جامع . وقوله « لعذر » يعنى المشقة والحاجة واحترز به عن شيئين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثانى التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تثبت لاجل المشقة ، وانما قلنا انها على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والاصل من الادلة الشرعية . وقد صرح القرافى بذلك أعنى بكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ولا ذكر لهذا القيد في المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل . فان قيل الحكم الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع ان الحد منطبق عليه قلنا لا نسلم فان تسمية المنسوخ دليلا انما هو على سبيل المجاز . وقوله « كحل الميتة للمضطر الى آخره » يعنى ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة أقسام واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا [1] وأما

---

(١) قال الاسنوى « فالواجبة اكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبنا » ومقابله أن الاكل جائز لا واجب قال الامام فى باب صلاة المسافر من النهاية يجوز أن يقال أكل الميتة ليس برخصة فانه واجب ويجوز أن يجاب عنه بالتيمم فانه واجب على فاقد الماء وهو معدود من الرخص اه وهذا من الامام يقتضى ترددا فى ان الوجوب يجامع الرخصة أم لا ولأجله قال صاحبه الكيا الهراسى في كتابه احكام القرآن الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض فى رمضان ونحوه اه . ووجه أن الوجوب لا يجامع الرخصة انها مبنية على الترفيه والتخفيف والوجوب الزام ما فيه كلفة فمقتضاه التشديد وقال الشيخ تقى الدين لا مانع من انه يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه فمن حيث قيام الدليل والمانع نسميه رخصة ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة وما قاله الشيخ تقى الدين يصلح أن يكون تنقيحا للخلاف وهو الأقرب فتلخص ان الخلاف لفظى بما جمع به الشيخ تقى الدين ثم رأيت الامام الشيخ عبد العزيز شارح

المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعدا وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجبا ومندوبا ومباحا من باب اللف

البزدوى قال اختلف العلماء في حكم اكل الميتة ونحوها في حال الضرورة انها تصير مباحة أو تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص في الفعل ابقاءاً للمهجة كما في الاكراه على الكفر وهو رواية عن ابى يوسف وأحد قولى الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى أن الحرمة ترتفع في هذه الحالة وذكر للخلاف فائدتين احداهما اذا صبر حتى مات لا يكون آثماً على الأول بخلافه على الآخر. الثانية اذا حلف لا يأكل حراماً فتناولها في حال الضرورة يحنث على الاول ولا يحنث على الثانى. ومبنى الخلاف ان من جعل حل الميتة في حال الضرورة رخصة حقيقية قال ان اكلها باق على الحرمة ولكن يرخص له في الفعل فقط فيصدق عليها تعريف الرخصة المتقدم وتكون الحرمة التى هي الحكم الاصلى في اكل الميتة قائمة بقيام سببها ولكن الحكم تغير الى سهولة ورخص فيه للعذر الذى هو حال الضرورة. ومن لم يجعلها رخصة حقيقية بل قال انها رخصة مجازية قال ان الحرمة حال الاضطرار ارتفعت وصار اكل الميته حلالا في تلك الحالة لأن النص حرم اكلها واستثنى حال الاضطرار والى هذا ذهب اكثر الحنفية فتلخص من هذا ان اكل الميتة حال الاضطرار قيل يجب وقيل يجوز وهذا الخلاف حقيقي وعلى القول بالوجوب هل يجتمع الوجوب مع الترخيص قيل يجتمع وقيل لا يجتمع وهذا الخلاف هو الذى رفعه الشيخ تقى الدين وجعله لفظياً وأما الخلاف الذى ذكره الامام عبد العزيز فهو بقطع النظر عن كون الاكل واجباً أو جائزاً هل الحرمة في اكل الميتة باقية حال الاضطرار وانما الذى ارتفع هو الاثم فقط فيكون الاكل رخصة أو أن الحرمة ارتفعت حال الاضطرار بمعنى انها في هذه الحال مستثناة من التحريم فحلها حكم الأصل فلا يكون رخصة وهذا خلاف حقيقي أيضاً وله الفائدتان اللتان ذكرهما ذلك الامام وعلى كل حال فحقيقة الرخصة لا خلاف فيها على ما يأتى وانما الخلاف في تطبيق هذه الحقيقة على الجزئيات فالخلاف في هذه المواضع انما هو خلاف في أن اكل الميتة حال الاضطرار يدخل في الرخصة أولا يدخل

والنشر فالاول للاول والثانى للثانى والثالث للثالث وهكذا ذكر ابن الحاجب أيضا وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم (١) لانه ان تضرر بالصوم فالفطر أفضل

(١) قال الاسنوى «وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم الى آخره» وجه ذلك انه اذا تضرر بالصوم كان الصوم خلاف الاولى لا مباحاً والفطر مندوب وان لم يتضرر بالصوم كان الصوم مندوباً والفطر خلاف الاولى فعدم الاستقامة من جهة انه لا يصلح مثالا للمباح لا من جهة أنه رخصة ومن ذلك تعلم ان الفطر اذ كان خلاف الاولى فهو رخصة في حال كونه مندوباً وقسم خلاف الاولى من الرخصة لم ينبه عليـه الشارح الاسنوى ولم يذكره المصنف وبذلك يتبين ان المصنف لم يذكر مثالا صحيحاً للمباح ولهذا قال الاسنوى والصواب تمثيله بالسلم والعرايا ولاستيفاء الاقسام والتمثيل لكل قسم قال فى جمع الجوامع والحكم ان تغير الى سهولة لعذر مع قيـام السبب للحكم الاصلى فرخصة كاكل الميتة والقصر والسلم وفطر مسافر لا يجهده الصوم واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الاولى اه فقسم الرخصة الى أربعة أقسام واجبة كاكل الميتـة على الصحيح ومندوبة كقصر المسافر اذا بلغ ثلاث مراحل ومباحة كالسلم على خلاف فيه وخلاف الاولى كالفطر للمسافر الذى لا يجهده الصوم وقال في مسلم الثبوت وشروحه الحكم منه رخصة وهو ما تغير من عسر الى يسر لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهـذا يشمل الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخيص بجواز الترك على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار فى السفر والترخيص على خلاف الدليـل المقتضي للندب كترك الجماعة لعذر المطر والمرض ونحوهما اه . ومن هذا تعلم ان مفهوم الرخصة واحد عنـد الحنفية والشافعية وان الخلاف بعد ذلك فيما هو داخل تحت هذا المفهوم لامر فقهى اقتضاه النظر فى الدليل التفصيلى وهذا التعريف انما هو للرخصة الحقيقية وأما الرخصة المجازية بقسميها الآتيين فقد زادها الحنفية لان بعض الشافعية جعل منها ما هو رخصة حقيقية كرخصة الصلاة فى السفر بناء على ما رأوه فى الدليل التفصيلى من ان الصلاة الرباعية شرعت اربعاً ولعذر السفر قصرت فبين الحنفية أن قصر الصلاة فى السفر رخصة مجازية بناء على قولهم بمقتضى الدليل التفصيلى

وان لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل مراده المباح بتفسير الاقدمين وهو جواز الفعل

ان الصلاة الرباعية شرعت اولا ركعتين فأقرت فى السفر وزيدت في الحضر فعلى رأى الشافعية قد تغير الحكم من عسر الى يسر لعذر السفر وعلى رأى الحنفية لم يتغير الحكم من يسر الى عسر بل انتقل من حكم اصلى فى حال الاقامة الى حكم أصلى في حال السفر والحكم حال السفر هو الذى شرع اولا وهو أيسر من حكم الاقامة الذى شرع ثانياً ولكن لما كان السفر طارئاً على الاقامة والصلاة فيه أيسر منها في الاقامة البسه الرخصة وهكذا في نظائره من اكل الميتة ونحوها ولذلك قسم الحنفية الرخصة الى أربعة أنواع نوعان يطلق عليهمـا اسم الرخصة حقيقة وأحدهما أحق باسم الرخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصـة مجازاً وأحدهما تم في المجازية أى أبعد عن حقيقة الرخصة من الآخر فالاول الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة ما أباحه الشارع مع قيام الدليل المحرم وحكمه الذي هو الحرمة مما كاجراء كلمة الكفر على اللسان مع الاكراه عليه بالقتل أو القطع وذلك لان دليل الحرمة الدال على وجوب الايمـان قائم أبداً فتكون حرمة الكفر قائمة ابداً لكن لو لم يرخص للمكره فى اجراء كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لزم أن يفوت حق العبد صورة بخراب بنيته ومعنى بزهوق روحه وخروجه من البدن وحق الله تعالى يفوت صورة ظاهراً باجراء كلمة الكفر على اللسان ولا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلذلك كان الاخذ بالعزيمـة في هذا النوع و بذل نفسه حسبة لله تعالى في دينه أولى ويثاب لقيام الحرمة ودليلها ومثل ذلك في كل ما كان من العبـادات مفروضاً عيناً كالصلاة وأكل مال الغير والصوم الفرضى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك ففى هذه الصور أباح الشارع العمل بالرخصة حقيقة بفعل ضدها لكن اذا أخذ بالعزيمـة وبذل نفسه كان أولى. الثـانى وهو الذى هو رخصة حقيقة ولـكن الاول أحق منه لكونه رخصـة ما أباح الشارع فعله مع قيام الدليل المحرم دون حكمه الذى هو الحرمة وذلك كافطار المسافر في رمضان فأن المحرم للافطار وهو الدليل الذى

الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أبغض المباح الى الله الطلاق قلنا لو أراد ذلك لما جعله

أوجب الصوم عند شهود الشهر قائم وشهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة لان الشارع رخص في الافطار لعذر السفر بناء على أن سبب وجوب الصوم تراخى حكمه لقوله تعالى « فعدة من أيام أخر » والاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة لقيام دليلها الا أن يضعفه الصوم فيكون الاخذ بالرخصة والافطار اولى والمراد بالاباحة في هذين النوعين تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب وخلاف الاولى والمباح والمراد من الحرمة التى تقابل الاباحة فيهما ماهي اعم من ان تكون في جانب الفعل او فى جانب الترك فيشمل الحرام والفرض والواجب ايضا فلا يكون بين حصر الرخصة الحقيقية في النوعين المذكورين وبين جعل العزيمة التى تقابلها شاملة للاحكام الخمسة منافاة ويدل لان هذا هو مرادهم ما ذكروه وذكرناه في القسمين من الامثلة ، فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعبادات المفروضة كالصلوات الخمس والايمان واجبة الفعل محرمة الترك وكذا صوم المسافر بالنظر الى قيام سبب الوجوب واجب الفعل محرم الترك لكن تراخي وجوبه فتراخت حرمة الترك ومرادنا بكون العزيمة تشمل الاحكام الخمسة انها تشملها فى ذاتها فلا ينافى انها فى مقابلة هذين النوعين من الرخصة منحصرة في الفرض والواجب والحرام وذلك لأن الاخذ بالعزيمة فيهما وبذل نفسه أولى وذلك لا يتصور في ترك السنة حالة الخوف أو ترك الجماعة حالة المطر ونحو ذلك ومن هذا يعلم أننا لو حملنا ماجزم به الغزالى فى المستصفى والآمدى فى كتابيه الاحكام ومنتهي السول وابن الحاجب فى كبيره من أن العزيمة تختص بالواجب على أن المراد بالعزيمة مايقابل الرخصة ويكون الاخذ فيه بالعزيمة أولى من الرخصة وأردنا بالواجب في كلام هؤلاء الائمة ما هو الاعم من واجب الفعل وواجب الترك لكان محملا صحيحاً وحينئذ يوافق قولهم هذا ماهو الحق من ان العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة كما سبق وكذلك لو حملنا ماقاله الامام الرازى من أن مورد القسمة هو الجائز على الجائز

قسما للواجب والمندوب وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على ارادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحا وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضا خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على

بالمعنى الاعم الصادق بالأذن فى الفعل مع المنع من الترك وبالاذن فى الترك مع المنع من الفعل والاذن فى الفعل أو الترك أو فيهما مع عدم المنع كان قوله غير مناف لقول من قال ان العزيمة شاملة للاحكام الخمسة ويكون هذا محملا حسناً وكذا يحمل ما قاله القرافي على العزيمة في مقابلة النوعين المذكورين وفي مقابلة ترك السنة حالة الخوف وترك الجماعة حالة المطر ونحوه وهو محمل حسن أيضاً وبذلك تتحد جميع الاقوال على ما هو الحق من أن العزيمة فى ذاتها شاملة للاحكام الخمسة ويرتفع الخلاف ،والثالث : وهو الذى هو رخصة مجازاً وهو اتم في المجازية أي ابعد عن الحقيقة من النوع الآخر ما وضعه الشارع عنا في شريعتنا من الاغلال والآصار كقتل النفس فى صحة التوبة وغير ذلك فهذه الاحكام من حيث انها كانت واجبة على غيرنا وتغيرت من عسر الى يسر فلم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة حيث كان فيها مطلق الانتقال من عسر الى يسر فسميت رخصة لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع اصلا بالنظر الينا لم تكن رخصة حقيقة بل مجازاً والرابع وهو الذى هو رخصة مجازاً لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من النوع الذى قبله ما سقط عنا مع كونه مشروعاً فى الجملة فمن حيث انه سقط لم يكن رخصة ومن حيث انه مشروع فى حقنا في الجملة كان شبيهاً بالرخصة الحقيقية بخلاف القسم الثالث فانه لما لم يكن مشروعا في حقنا أصلا وكان سببه معدوماً أيضاً كان أبعد من الرخصة الحقيقية والقسم الرابع كقول الراوي نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فان الاصل فى البيع أن يلاقى عيناً موجودة عند البائع وهذا الحكم مشروع فى حقنا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق وجود المبيع عزيمة ولا مشروعاً بل وجود المبيع يفسد السلم وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار فان حرمتهما ساقطة في

معدوم والمساقاة على معدوم مجهول والعرايا بيـع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة اليها وقد ثبت التصريح بذلك فى الحديث الصحيح فقال وأرخص فى العرايا مع كونها رخصة فهى مباحة لا طلب فى فعلها ولا فى تركها فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لان غسل

حال الاضطرار مع كونها ثابتة في الجملة أى في حال الاختيار لقوله تعالى « وقد فصل لـكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى والصواب تمثيله بالسلم الى أن قال بلا نزاع مراده بلا نزاع عند أئمة الشافعية أما على الصحيح عند أئمة الحنفيـة فهذه الانواع التى ذكرها من الرخصة المجازية وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار على أن بعض الشافعية ينازع أيضاً في كون السلم رخصة فقد قال الـكورانى ان كون السلم رخصة ممنوع ونقله عن الغزالى في المستصفى وذلك لأن الغزالى تردد فى كون السلم رخصة فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهيه عن بيع ماليس عند الانسان يوجب تحريمه ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين فافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازاً فان قول الراوى نهى عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم تجوز في العبارة . قلت وقريب من هذين الاحتماليين وجهان نقلهمـا الماوردى ان السلم أصل بنفسه أو عقد تحريم جوز للحاجة اه والحاصل ان الشافعية شرطوا في الرخصة أن يكون المقتضى للحكم الاصلى الذي هو سببه قائماً ويعارضه المانع لسبب راجح عليـه فالعذر الذى شرطوه في الرخصة هو في الحقيقـة مانع من ظهور تأثير السبب المقتضى للحـكم مع قيام سبب ذلك الحـكم ، ولا يكون الحـكم رخصة الا اذا توفرت فيه هـذه القيود التى منها ان يكون السبب قائما وان التغير انما هو للعذر فقط لا لفقد السبب وهذا هو الذى صرح به الولى العراقى والجلال المحلى فى شرحيهما على جمع الجوامع وهذا الذى يقول به الشافعية يقول به الحنفية أيضاً لما علمت ان أئمة المذهبين متفقون على حقيقة الرخصة وان الحكم لايكون رخصة الا اذا توفرت فيه تلك القيود التى أخذت فى تعريفها المتقدم وهذه الرخصة هي الرخصة الحقيقية بقسميها المارين فى تقسيم

الوجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون ومنهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا . وقوله « والا فعزيمة » أى وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة فى الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما فى اللغة فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشىء . قال الجوهرى عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال

الحنفية وأما الثالث من الاقسام المتقدمة فهو رخصة مجازية اتفاقا لعدم مشروعيته فى حقنا بل هو شريعة من قبلنا نسخت فى حقنا واما الرابع فمنه ما هو رخصة مجازية اتفاقا بين الحنفية كقصر الصلاة فى السفر والسلم ومنه ماهو رخصه مجازية على الصحيح كأكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار كما ان الشافعية قد اتفقوا على ان قصر الصلاة فى السفر من الرخصة الحقيقية لما قدمناعنهم واختلفوا فى السلم ونحوه ففريق منهم لم يجعل السلم من الرخصة الحقيقية وانما جعله شبيها بالرخصة لعدم قيام المقتضى حقيقة فان السلم ليس بحرام أبيح للعذر كما هو مذهب الحنفية واحد الوجهين فى كلام الغزالى والماوردى وفريق جعل السلم ونحوه من الرخصة حقيقة بناء على فهمه ان المقتضى للحكم الاصلى موجود فتكون السهولة التى وردت فى السلم وتضمنها دليل جوازه جاءت على خلاف مقتضى الدليل المحرم وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عند الانسان فشرط العندية فى البيع ليمكن تسليم المبيع وهذا عام يشمل السلم كما يشمل غيره من البيوع لكن أسقط هذا الشرط فى السلم تسهيلا على الناس لكن لايخفى ان هذا الشرط سقط فى السلم بحيث لم يبق مشروعا اصلا فيه حتى كانت العندية فيه مفسدة له كما صرح به الزركشى وبهذا تعلم ان الاوجه هو مذهب الحنفية وهو احد الوجهين فى كلام الغزالى والماوردى وتعلم ايضا ان التمثيل بالسلم على الوجه الآخر فى كلامهما وهذا القدر كاف فى التمثيل فلا اعتراض على من مثل بالسلم ولكن الاعتراض يتوجه على من قال انه رخصة بلا نزاع لما علمت ان فى ذلك نزاعا وان الاوجه انه ليس برخصة وانما هو شبيه بالرخصة

الله تعالى « فنسى ولم نجد له عزما » أى جزما . وههنا بحثان : أحدهما ان المصنف قد تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم [1] وذكر القرافى فى كتبه أيضا مثله وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى

(١) قال الاسنوى « وهاهنا بحثان أحدهما أن المصنف تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم الى آخره » وأقول اعلم أن صاحب الحاصل وهو العلامة الارموى جعلهما قسمين للحكم وتبعه المصنف وجرى عليه صاحب التحصيل وصاحب جمع الجوامع والكمال بن الهمام فى تحريره وصاحب مسلم الثبوت وذكر القرافى فى بعض كتبه مثل ذلك وقد جعلهما الآمدى وابن الحاجب والامام فى المحصول وآخرون من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ومما لا شبهة فيه أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة أن ينقسم الحكم أيضا الى رخصة وعزيمة فان الحكم المتغير من عسر الى يسر هو صفة الفعل الذى هو موصوفه ومتعلقه وهو فعل المكلف فتقسيم الفعل هنا الى رخصة وعزيمة كتقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى واجب ومندوب واخواتهما فانقسم الحكم تبعاً الى وجوب وندب واخواتهما وهاهنا خلاف آخر فى الرخصة والعزيمة ففريق جعلهما من خطاب التكليف وجرى عليه المصنف وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما وفريق جعلهما من أقسام الحكم الوضعى وزيفه صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسما من خطاب الوضع وذلك لأنها ما يكون واجباً ومندوباً ومباحا وهى من أقسام الحكم التكليفى وفيه ما فيه اهـ قال المولوى عبد الحق لعل وجهه أى وجه قوله وفيه مافيه أن المنقسم لها انما هو مصداق الرخصة وهو من خطاب التكليف بلا ريب والكلام فى نفس مفهومها الذى هو عبارة عن تغير الحكم من عسر الى يسر فهى من الاحكام الوضعية اهـ وما قيل فى الرخصة مما ذكر يقال مثله فى العزيمة لانهما قسمان لمقسم واحد فهو اما الحكم الوضعي واما الحكم التكليفى ومن هذا الذى قاله المولوى عبد الحق بأن من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعى

وابن الحاجب والامام فقال فى المحصول الفعل الذى يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه وذكر فى المنتخب أيضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل ايضا قريب منه ونقل القرافى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول فانه انما فسره بالفعل . البحث الثاني ان حد العزيمة فى كلام المصنف يدخل فيه الاحكام الخمسة [1] والامام فخر الدين

نظر الى مفهوم الرخصة والعزيمة ومن جعلهما من أقسام خطاب التكليف نظر الى الماصدقات يعلم أن الخلف لفظى لكن لا يخفى أن المعول عليه انما هو الماصدقات دون المفهوم فانه أمر اصطلاحى لا مدخل له في الاحكام التى هى المقصودة بالذات فكأن النظر الى الماصدقات أولى من النظر الى المفهوم فلذلك كان الاولى جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفى كما صنع المصنف ولا وجه لقول صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية وفيه مافيه ، ومن ذلك الذى قدمناه ايضا يعلم أن الخلاف لفظى أيضا بين من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم وبين من جعلهما من أقسام الحكم التكليفى لما علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة وبالعكس . فقول الاسنوى فيما نقله القرافى عن المحصول انه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل الى آخره وهذا غلط مراده منه أنه غلط فى نسبة ذلك للامام فى المحصول لان الامام فى المحصول جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ومقتضى كلام القرافى أن الامام جعلهما فى المحصول من أقسام الحكم نفسه وقد علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم تقسيم الحكم وبالعكس فلعل القرافي نسب الى الامام فى المحصول أنه جعلهما من أقسام الحكم للاشارة الى ما قلنا

(١) قال الاسنوى « البحث الثانى ان حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه

في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ماعدا المحرّم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقـدم والقرافى خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال فى حدها طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المبـاح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه. ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالى فى المستصفى والآمـدى فى الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب فى المختصر الكبير ولم يصرح بشىء فى المختصر الصغير فقالوا : العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى وكأنهم احترزوا بايجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد

الاحكام الخمسة الى آخره » وكذا مقتضى تعريف جمع الجوامع أن العزيمة تنقسم الى الاحكام الخمسة كما يشير اليها عبارة الجلال في شرحه عليه وهو الحق على ماقاله صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرمة والكراهة وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام من الفرض والواجب والسـنة والنفل ونحوها اه غير أن قوله وغيرها بعد ذكر جميع الاحكام مستدرك لأنه لم يبق من أقسام الحكم مايدخل تحت قوله وغيرها فان ما قبله قد استغرق جميع الاقسام ومن هذا تعلم ما في كلام الامام فى المحصول من جعله العزيمة فى مقابلة الرخصة ما تطلق على الجميع ما عدا الحرام وما فى كلام القرافي حيث خص العزيمة بالواجب والمندوب وما فى كلام من خصها بالواجب كالغزالي والآمدى وابن الحاجب فى كبيره فان كل هذه الاقول خلاف الحق ولذا خالفها المصنف وصاحب جمع الجوامع ومن وافقهما ولاتنس ماقدمناه من انه يمكن ارجاع ما قاله الامام فى المحصول ومن وافقه وما قاله القرافي ومن وافقه وما قاله الآمدى وابن الحاجب فى كبيره والغزالى الى ما هو الحق من أن العزيمة بذاتها تشمل الاحكام الخمسة وأن ماقاله كل فريق من هذه الفرق المخالفة انما قاله لاعتبار خاص لا ينافى ما هو الحق كما بيناه من قبل فارجع اليه

قال « الفصل الثالث ـ فى احكامه

وفيه مسائل

﴿ الأولى ﴾

الوجوب قد يتعلق بمعين [1] وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستعدين للامامة . وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به ولا خلاف فى المعنى . وقيل الواجب معين عندالله تعالى دون الناس. ورد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواجب والتخيير يجوزه وثبت اتفاقاً فى الكفارة فانتفى الاول. قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين أو يعين ما يختاره أو سقط بفعل غيره. وأجيب عن الاول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثانى بأن الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بأن الآتى بأيها آت بالواجب اجماعاً » أقول عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملاً على سبع مسائل والامام فخر الدين ذكر ذلك فى الاوامر والنواهى وجعل الاربعة الاخيرة من

---

(١) قال المصنف « الفصل الثالث فى أحكامه وفيه مسائل ـ الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين الى آخره » أقول موضوع مسألة الواجب المخير هو ما اذا أمر لشارع بواحد مبهم من أشياء محصورة معينة بالنوع وذلك كخصال الكفارة فى قوله تعالى « فكفارته اطعام عشرة مساكين » الآية وكجزاء الصيد فى قوله تعالى «فجزاء مثل ماقتل من النعم» الآية ـ ولاخلاف لاحد من العلماء فى ورود الامر بأحد شيئين أو أشياء محصورة معينة تعييناً نوعياً كما فى الآيات المارة وغيرها من الآيات الاخرى والاحاديث وانما الخلاف فيما أوجبه ذلك الامر وتعلق به قال أهل السنة هو واحد مبهم وقالت المعتزلة الواجب الذي تعلق به الامر هو الكل قال المصنف على معنى أنه لايجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف فى المعنى الى آخر ما حكاه

هذه المسائل السبع فى الاحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الاولى فجعلها فى أقسامه لافي أحكامه فقال النظر الاول فى الوجوب والبحث اما فى أقسامه أو أحكامه . أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المأمور الى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل في أحكام الحكم وليس بجيد[1] ثم انه أطلق الحكم وانما هى أقسام للوجوب

(١) قال الاسنوي « عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم وجعل الكل فى أحكام الحكم وليس بجيد» وأقول اذا نظرنا الى الخلاف بيننا وبين المعتزلة نجد أن موضوعه فى أنه هل يصح تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة بالنوع أو لا يصح تعلقه بواحد مبهم كذلك فقولنا الذى حكاه المصنف بقوله الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة مبنى على أن تعلق الامر بواحد لا بعينه من أشياء معينة صحيح لغة وشرعاً وعقلا وحينئذ يبقى الامر الوارد بذلك على ظاهره ويوجب واحداً لا بعينه وقالت المعتزلة هو غير صحيح شرعاً وعقلا فيلزم تأويل ما ظاهره تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة فيكون موجباً للكل عند فريق منهم أو لبعض معين عند الله تعالى على ما قاله المصنف ومن هذا تعلم أنه يجوز أن نجعل ذلك من أقسام الحكم وأن نجعله من أحكامه لاننا اذا نظرنا الى الوجوب نفسه وأنه منقسم باعتبار تعلقه الى متعلق بمعين وغير معين كان من أقسام الحكم واذا نظرنا الى أن المنقسم على الحقيقة هو تعلق الوجوب لا نفس الوجوب كان من أحكامه ولما كان الاقرب فى المسائل السبع أن يكون الانقسام بالاعتبار الاخير جعلها المصنف كلها من احكام الحكم أما الاقسام الاربعة الاخيرة فقد سلم الاسنوى أنها من أحكام الحكم وأما الثلاثة الأولى فهى التى ينازع فيها فنقول قد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنما هو فى صحة تعلق الوجوب بواحد لا بعينه وعدم صحة ذلك فالمعتزلة قالوا بالثاني وبنوا قولهم بوجوب الكل على ذلك وبنينا قولنا على صحة ذلك فكان مبنى الخلاف بيننا وبينهم انه هل يصح تعلق الوجوب بواحد مبهم أو لا يصح وهذا حكم

خاصة * المسألة الاولى فى انقسام المأمور به الى معين ومخير. اعلم ان الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً مخيراً ثم هذا على قسمين: فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع. وقسم لايجوز الجمع ولا تكون أفراده محصورة(١) كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ولا يجوز نصب زيادة عليه. وذكر المصنف هذين المثالين

يتعلق بالحكم وهو الوجوب وليس من أقسام الحكم نفسه وهو الوجوب الا بتأويل وجعل الوجوب منقسما باعتبار حكمه وكذا يقال في انقسامه الى مضيق وموسع انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل فى وقت لا يسع غيره أو يسعه وغيره وكذلك انقسامه باعتبار المأمور انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل من يجب عليه فرجع جميع الاقسام الى أحكام الحكم أولا وبالذات والى نفس الحكم تبعا فكان ما فعله المصنف من جعله المسائل السبع فى أحكام الحكم أولى مما فعله الامام فخر الدين يرشدك الى هذا الذى قلناه قول الاسنوى انما هي اقسام للوجوب خاصة ومن المعلوم انها ليست أقساما للوجوب باعتبار ذاته لان الوجوب باعتبار ذاته واحد لا تعدد فيه والمصنف وان أطلق الحكم فى عنوان الفصل لكنه فى الاقسام لم يطلق بل قال الأولى الوجوب الى آخره فجعل المقسم هو الوجوب وقسمه باعتبار تعلقه بمعين وتعلقه بغير معين وهكذا فعل في سائر المسائل السبع فلا وجه للاعتراض

(١) قال الأسنوى «وقسم لايجوز الجمع ولا تكون أفراده محصورة الى آخره» أقول هكذا فِي النسخة المطبوعة بزيادة لا النافية في قوله «ولا يكون الى آخره» وهو خطأ فِي الطبع والصواب حذف لا كما يدل عليه ما قبله وما بعده من أن الواجب المخير يكون الأمر فيه بواحد مبهم من شيئين أو أشياء محصورة معينة بالنوع

لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من أمور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص ويكون الواجب واحداً مبهماً من أمور أى أحدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب. ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله فان المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وانما التخيير فى الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلا أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه. (واعلم) أن المصنف حكى فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعتزلة أن الامر بالاشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير (١) هو انه لا يجوز للمكلف ترك جميع

---

(١) قال الاسنوى « قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب الى آخره » فالخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الكل لفظى على هذا كما يصرح به قول المصنف فلا خلاف في المعنى لكن قياسهم هذا على فرض الكفاية انه لو أتى بجميع خصال الكفارة يثاب ثواب واجبات متعددة ولو ترك الجميع يأثم اثم من ترك واجبات متعددة بقدرها كما أن الواجب الكفائى لو فعله جميع المكلفين به أثيب كل واحد منهم ثواب واجب ولو تركوه جميعاً أثم كل واحد منهم اثم تارك الواجب يقتضى أن الخلاف معنوى وهذا ماجرى عليه فى نقل هذا المذهب صاحب مسلم الثبوت وجرى عليه كذلك الكمال بن الهمام فى تحريره وكذا غيره فى غيره والحاصل أن المتفق عليه بين من نقلوا هذا المذهب أنهم قائلون مع قولهم بوجوب الكل أن الواجب يسقط بفعل أى واحد من الخصال ولا يخفى أن

الافراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء فلا خلاف فى المعنى وحينئذ فلا حاجة الى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع

القول أنه يثاب عليها لو أتى بها ثواب واجبات ويأثم بتركها اثم ترك واجبات متعددة بقدرها ينافى ما اتفقوا عليه من أنهم قائلون بسقوط الواجب بفعل أى واحد منهم فان ايجاب الكل على وجه ما ذكر من الثواب على الجميع عند الفعل والاثم على الجميع عند الترك لا يتصور الا اذا كان ترك كل واحد منها ممتنعاً شرعاً مطلقاً سواء فعل غيره معه أم لا وحينئذ لا يسقط بفعل واحد منها مع ترك آخر منها وأجابوا عن ذلك بأن التنافى انما يكون لو أريد الكل المجموع أى من حيث الاجتماع فان عدم المجموع حينئذ قد يكون بعدم جزء منه وقد يكون بعدم جميع الاجزاء وأما اذا أريد الكل البدلى فعدمه ليس الا بعدم جميع الاجزاء لأن الكل البدلى ليس الا الفرد المنتشر الصادق بأى واحد منها وعدم الفرد المنتشر انما يكون بعدم الافراد كلها بحيث لا يفعل واحد منها لأن الفرد المنتشر يوجد بوجود واحد منها والعدم على وجه ما ذكر هو الذى منعه الشارع فيكون الاثم بتركه لكن على هذا الجواب يرجع قول هؤلاء المعتزلة الى قولنا ولا يأثم بترك الجميع اثم تارك واجبات متعددة بقدرها كما لا يثاب على فعل الجميع ثواب واجبات متعددة بقدرها ومن فعل واحداً منها سقط عنه الوجوب فهذا الجواب فى الحقيقة جواب بمنع تفريع استحقاق ثواب واجبات بقدرها لو فعلها جميعاً واثم تارك واجبات متعددة لو تركها جميعاً على القول بوجوب الكل ولذلك لم يصحح امام الحرمين نقل وجوب الكل الذى يتفرع عليه ما ذكر عن أبى هاشم وقال فلا خلاف فى المعنى ونقل الزركشى عن امام الحرمين أن القاضى أبا هاشم قال لا يأثم التارك اثم من ترك واجبات ولا يثبت لمن فعل الجميع ثواب واجبات ومن فعل واحداً سقط عنه الوجوب ونازع الزركشى فى ذلك وقال ان مبنى الخلاف هو الحسن والقبح فالمعتزلة يقولون بهما والوجوب عندهم تابع للحسن الخاص بالفعل ونحن لا نقول بذلك فالوجوب عندنا لا يتبع الحسن الخاص بالفعل فيجب على رأى المعتزلة عند التخيير استواء الجميع فى الحسن الخاص والا

والعقاب عليه قلنا لافان الآمدي نقل في الاحكام انه لاثواب ولاعقاب الا على

لوقع التخيير بين حسن وغيره هـذا تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم ولذلك قال الناصرون لمذهبه ان ايجاب واحد مبهم ممتنع لأنه لو كان واحد من الثلاثة واجباً واثنان غير واجبين خلا اثنان عن المقتضى للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد منها بخصوصه مشتملا على صفة تقتضى وجوبه ولـكن كل واحد منها يقوم مقام الآخر ولهذا سمي بالواجب المخير اه ملخصاً ووافقه الولى العراقى على ذلك وعلى هذا يكون مافرعوه على هذا القول من استحقاق ثواب واجبات متعددة بقدرها اذا فعلها جميعاً واثم واجبات متعددة بقدرها اذا تركها جميعاً ويمتنع التنافى بين هذا وبين القول بسقوط الوجوب بواحد منها بأن الشارع جعل كل واحد منها يقوم مقام الآخر فى سـقوط وجوبه فـكل واحد منها واجب يثاب على فعله ويعاقب على تركه لكن الشارع جعل كل واحد منها يقوم مقام الآخر فى سقوط الطلب ، وفى النجم اللامع ان هذا القول نقله القاضى عن الجبائي وابنه وبعض أصحابه قال صاحب المصادر واختاره الشريف المرتضى وقال الباجى واختاره ابن خُوَيز منداد من مالكية العراق واليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة ومع هذا كله قد اختلفوا فى أن هذا الخلاف لفظى أو معنوى فقال أبو اسحاق وامام الحرمين والبيضاوى انه لفظى وهو مبنى على ما قاله القاضى أبو هاشم بناء على ما نقله الزركشى عن امام الحرمين عنه كما تقدم واختاره ابن القشيرى وابن السمعانى فى القواطع وسليم الرازى فى التقريب والامام الرازى فى المحصول على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع وترك كل فرد منها ولايجب عليه الاتيان بكل واحد منها واذا أتى بواحد منها كفى فى سـقوط التكاليف وهـذا بعينه قول الفقهاء الصحيح عندنا وقال القاضى أبو الطيب الطبرى بل الخلاف معنوي لأننا نخطئهم فى اطلاق اسم الوجوب على الجميع لاجماع المسلمين على أن الواجب في الكفارة المخيرة أحـد الامور وقال الاصفهاني الذي يظهر من كلام الغزالى وابن فورك انه معنوى واختاره ابن التلمساني والآمدي وغيرهم وهو مبنى على ما قاله الزركشى وحققه في النقل عن ابى هاشم وان مبنى الخلاف

البعض . (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل حكم

هنـا هو الخلاف في الحسن والقبح واختار الشارح الاسنوي تبعاً المصنف أن الخلاف لفظي ونقل عن الآمدي أنه نقـل عنهم في الاحكام أنه لا ثواب ولا عقاب الا على البعض ثم قال ان وصف الـكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل حكم ثبت للأعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى احدى هـذه الخصال فيكون ثابتاً لـكل واحدة منها لاشتمالها عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه اه . هـذا ما قالوه وأقول لا خلاف لاحـد في الواجب المخير وورود الصيغة به في الكتاب والسنة كما سبق وانما الخلاف فيما هو الواجب فقلنا ان الواجب هو واحد لا بعينه وقالت المعتزلة ان الواجب هو الـكل واستـدلوا على قولهم بأنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً لـكان المخير فيـه الجائز تركه واحداً لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً والمخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب اذ للمكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخيير وبتركه لعدم الوجوب وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان وأجاب القائلون بأن الواجب واحد مبهم بأن الواجب وهو القدر المشترك بينها وهو أحدها غير معين الصادق على كل واحد منها معين ومتحد ولا تخيير فيه والتخيير في خصوص كل واحد منهـا على معنى أنه يجوز للمكلف أن يحقق فيه القدر المشترك وهو احدها مبهماً فمتعلق الوجوب وهو القـدر المشترك لا ابهام فيه ولا تعدد ولا تخيير وما يتحقق به هذا القدر المشترك هو كل واحد بخصوصه مبهم ومتعدد وفيه التخيير. فتلخص من هذا اننـا لا نقول بوجوب كل واحد من الاشياء المعينة التي وقع فيهـا التخيير بخصوصه وان كنا نقول بوجوب القدر المشترك الذي يتحقق في كل واحد منها فوقوع كل واحد منها واجباً ان فعله باعتبار انه تمام أحدها مبهماً الذي هو القدر المشترك لا باعتبار خصوصه ومن هـذ تعلم أن قولنـا بوجوب الـكل يغاير قول المعتزلة بوجوب الـكل فان قولهم

ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتماله عليه . نعم يصدق

بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب بخصوصه وقولنا بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب باعتبار أنه تمام القدر المشترك لا باعتبار خصوصه فقول الاسنوى ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به الى آخره ان كان مراده بوجوب الكل وجوب كل واحد منها باعتبار انه تمام احدها مبهماً وهو القدر المشترك كما هو ظاهر قوله ان كل حكم ثبت للاعم ثبت للأخص وقوله نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه فهو مسلم ولكن ليس هذا هو معنى وجوب الكل عند المعتزلة لان معناه أن كل واحد بخصوصه واجب عنده لما قدمناه عن الزركشي وهو مقتضى قواعد مذهبهم وان كان مراده أنه يلزمنا القول بما ذكر على الوجه الذى يقوله المعتزلة فغير مسلم وهذا يقتضى أن الخلاف معنوى والحاصل أن من قال ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الواجب المخير معنوى بنى قوله على ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح العقليين وفى أن الاحكام الشرعية تابعة لما في الافعال من المصلحة والمفسدة وأن الخلاف في الواجب المخير مفرع على ذلك ولا شك أن الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح واستلزام المصلحة والمفسدة لذلك استلزاماً عقلياً خلاف حقيقي معنوى فيكون ما تفرع عليه من الخلاف في الواجب المخير حقيقياً معنوياً لا بتناء قولهم على عدم صحة ايجاب واحد لا بعينه بناء على أصلهم في الحسن والقبح المبنيين على ما فى الافعال من المصلحة والمفسدة وممن صرح ببناء هذه الاقوال على ما ذكر الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع تبعاً للزركشي وغيره وبناء على هذا يكون الخلاف بيننا وبينهم معنوياً ولها ثمرة فقهية وهو أن المكلف اذا فعل الكل يثبت له ثواب واجبات متعددة وان ترك الجميع لزمه عقاب تارك واجبات متعددة بقدرها وهذا هو الذى يقتضيه قواعد مذهبهم فمعنى قولهم بوجوب الكل حينئذ ان كل واحد بخصوصه واجب لان المصلحة والمفسدة لا يقوم واحد منهما الا بفعل معين بخصوصه ومن قال

على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه . والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة

ان الخلاف لفظي بنى قوله هـذا على مانقله امام الحرمين عن ابي هاشم من أن المعتزلة يقولون كما نقول يثاب ان فعل الجميع على أحدها ويعاقب ان ترك الجميع على احدها لان الخلاف لا يكون ثمرة فقهية ويكون معنى قولهم بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا شك أن الاخلال بالكل لا يكون الا بترك الكل وعدم فعل واحد منها ويكون المراد بالكل الكل البدلي كما ذكرناه وهذا الاخير هو المشهور المعروف عن مشاهير المعتزلة لكن لما كان الاول هو الموافق لقواعد مذهبهم وقال الزركشي انه تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم وأن الاستدلال بما استدلوا به يؤيد ذلك قال الجلال تفريعاً على القول بوجوب الجميع فيثاب فاعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب تارك واجبات ويسقط الكل الواجب بواحد منها حيث اختصر عليه لان الامر على رأيهم تعلق بكل واحد منها بخصوصه على وجه الا كتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المترتب عليه ماذكر اه فأشار الجلال بذلك الذي قاله الى أن المعتزلة يخالفوننا خلافاً حقيقياً معنوياً في الواجب ما هو وفيما يثاب عليه لو فعل الجميع ويعاقب عليه اذا ترك الجميع وانه لا خلاف بيننا وبينهم في ان الواجب سواء كان هو الكل كما يقولون او هو احدها مبهماً يصدق بفعل احدها على معنى ان احد الواجبات قام كل منها مقام الآخر عندهم وعلى معنى ان الواجب سقط بفعل القدر المشترك عندنا فالخلاف من هذا الوجه فقط لفظي فالتحقيق هو ما اشار اليه الجلال من ان الخلاف معنوي فيما عدا سقوط الواجب بفعل البعض سواء قلنا بوجوب الكل كما هو رأيهم او بوجوب واحد مبهم كما هو رأينا لكن سقوط الواجب بمعنى سقوطه بفعل القدر المشترك الذي هو احدها وهذا البعض الذي فعله هو تمام القدر المشترك وما عدا ما فعله من الخصال سقط وجوبه بحيث لو فعل الجميع كان الثواب على احدها والباقي تطوع لسقوط وجوبه وسقوط الواجب بفعل البعض على رأيهم على معنى ان البعض الذي فعله واجب أغنى فعله

يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول(١) ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وابطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لايجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضي التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت احدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الاول الذى هو التعيين. وقوله «قيل يحتمل الى آخره» أى اعترض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه: أحدها أنا لانسلم أن مقتضي التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز ان الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير الى اختيار ما عينه له . الثانى أنه يحتمل ان الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب . الثالث أنا لا نسلم أيضاً أن التعيين

عن فعل باقي الواجبات فلم يسقط وجوب ماعدا مافعله بل هى باقية على وجوبها حتى لو فعلها يثاب على فعل واجبات متعددة بقدرها ولو لم يفعل شيئاً منها كان تاركا لواجبات متعددة فيعاقب عليها بقدرها ولكن الشارع اكتفى منه بواجب منها على الجميع لحصول المقصود به كما هو الشأن فى فرض الكفاية هذا هو تحقيق ما أشار اليه الجلال وهو الحق الذى يجب أن يعض عليه بالنواجذ وان أردت أوسع مماهنا فعليك بكتابنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا القول يسمى قول التراجم الى آخره » قال فى المحصول ان اصحابنا ينسبونه للمعتزلة والمعتزلة الى أصحابنا واتفق الفريقان على فساده ويسمي قول التراجم قال الامام السبكى وعندى أنه لم يقل به أحد وانما نشأ من مبالغة المعتزلة فى الرد علينا فى أسباب تعلق الوجوب بالجميع وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه لها لمنافاته قواعدهم اه قال الزركشى استدراكا على ما قاله الامام السبكى لكن أبا الحسن القطان من أئمة أصحابنا حكاه فى كتابه فى أصول الفقه عن بعض الاصوليين اه وقصد الزركشي بذلك الرد على الامام السبكى فى دعواه أنه لم يقل به احد وهذا لا ينافي انه قول باطل لمخالفته لمااتفق عليه الجميع من أن المكلف به يجب أن يكون معلوماً للمكلف أما عند أهل السنة

يحيل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة فى خمس من الابل باخراج البعير وشبه ذلك . واجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم فى الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين فى ذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف واما الاجماع فلأن العلماء متفقون على ان المكلفين فى ذلك سواء وان الذي أخرج خصلة لوعدل الى اخرى لاجزأته ووقعت واجبة . وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالتنافى فقط . وأجاب عن الثانى وهو كونه تعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعاً مع ان الواجب فى تلك الحالة لا يستقيم ان يكون واحداً معيناً لان الفرض ان التعيين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار . واجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمأتىّ به بدل عنه يسقطه لكان الآتى به ليس آتياً بالواجب بل ببدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الآتى بأي واحدة شاء من هذه الخصال هو آت بالواجب اجماعاً

قال « قيل ان أتى بالكل معاً فالامتثال اما بالكل فالكل واجب أو بكل

فلأن اللازم أن يفهم المكلف ما كلف به من الخطاب ولا يفهمه الا اذا كان معلوماً عنده وأما عند المعتزلة فلما ذكر ولأن مدار الاحكام والتكليف على ما يدركه العقل فى الافعال من المصلحة والمفسدة والحسن والقبح وكل ما ذكر لا يتصور الا فى فعل مخصوص معين عند العبد فكان هذا القول منافياً لقواعد الفريقين غاية الأمر ان أهل السنة قالوا ان المكلف به معين عند العبد ومتحد وهو القدر المشترك ولا ابهام فيه وانما الابهام فى الخصوصيات التى يتحقق فيها ذلك القدر المشترك فالتخيير والابهام فيها لا فيه ويدل على ذلك قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وما لا يعلمه العبد ليس فى وسعه فلا يمكن ان يكلف به وماهو معين عند الله وغير معين عند العبد غير مقدور للعبد

واحد فتجتمع مؤثرات على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذاً الواجب واحد معين »
أقول احتج الذاهب الى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات [1]

(١) قال الاسنوى «أقول احتج الذاهب الى ان الواجب واحد معين بان فعل الواجب الخ» وأقول قد علمت ان القول بان الواجب واحد معين هو قول التراجم وان فريقى أهل السنة والمعتزلة متفقان على فساده وأن الامام السبكى أنكر أن أحداً قال به فالاشتغال بعد ذلك بالاستدلال له والجواب عن ذلك تطويل بلا طائل لكن حيث اشتغل به المصنف وشراحه وغيرهم أردنا أن نتعرض لذلك فنقول حاصل ما استدل به هذا القائل اننا اذا فرضنا ان المكلف أتى بالجميع فلا يخلو اما أن يكون الامتثال بالجميع بمعنى الكل المجموعى فالمجموع واجب وهو باطل لأن كل واحد حينئذ يكون جزء الواجب فلا يسقط الواجب الا بفعلها كلها وهو خلاف الاجماع على أن الواجب يسقط بواحد منها واما أن يمتثل بكل واحد أو بواحد غير معين فيلزم المحال لأنه ان امتثل بكل واحد كان كل واحد منها مؤثراً بالاستقلال فيلزم اجتماع مؤثرات كل واحد منها مؤثر تام على أثر واحد وذلك محال لان المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه اليه فلو اجتمع مؤثرات كذلك لاحتاج الأثر الى كل واحد منها واستغنى عن كل واحد منها ويلزم أن يقع بها وأن لا يقع بها فيجتمع النقيضان وان كان الامتثال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له لان كل موجود معين وما ليس بمعين ليس بموجود ولا امتثال الا بما هو موجود فتعين أن يكون الامتثال بواحد معين فقال فريق جوابا عن هذا الاستدلال اننا نختار ان يمتثل بأمور لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها كلها يعنى أنه يثاب بفعل واجبات مخيرة ويثاب على ذلك ثواباً أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم اليه نفلا آخر وانقص من ثواب الواجبات المعينة ولكل منها رتبة عند الله تعالى وكذا العقاب اذا تركها يستحقه على ترك مجموع أمور كان المكلف مخيراً بين ترك أى واحد منها بشرط فعل الآخر وهذا الجواب انكار

وهي اسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الاربعة تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف

لان الواجب الكل المجموعي وأن كل واحد يكون جزء الواجب واختيار أن الواجب هو الكل البدلي مع الاعتراف بان كل واحد منها واجب من حيث خصوصه وكل منها يغني فعله عن فعل الآخر وهذا يوافق قول القائلين بان الواجب هو الكل وينافي قولنا ان الواجب واحد لا بعينه وانه القدر المشترك لان هذا يقتضي أنه اذا أتى بها كلها لا يمتثل الا بواحد منها فقط عندنا هو أعلاها ان تفاوتت أتى بها مرتبا أولا أو أي واحد كان منها ان تساوت أو أولها ان أتي بها مرتباً على ما يأتى ولا يثاب ثواب الواجب على أكثر من هذا الواحد سواء ضم معه غيره أو لا وقال فريق آخر فى الجواب عن هذا الاستدلال نختار أنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثوابا ويمتثل به ويستحق اذا تركها كلها عقاب أدناها عقاباً ومراده أنه يثاب على أكثرها ثواب الواجب وما عداه يثاب عليه ثواب التطوع وبهذا تعلم أن الخلاف في الامتثال وفي الثواب خلاف في انه اذا فعل الجميع ما الذي يقع واجباً وقال الامام السبكي انه لا يثاب ولا يعاقب الا على احدها لانه الواجب على قولهم فلهذا كله أعرض صاحب جمع الجوامع عن هذه الادلة الاربعة التي استدل بها الذاهب لهذا القول المردود من الجميع وعن الاشتغال بالجواب عنها واقتصر على ذكر الخلاف بين أهل السنة فيما اذا فعل الجميع وبذكره تندفع هذه الادلة الباطلة أيضاً فقال تفريعاً على قولنا لا على قول المعتزلة فان فعل الكل فقيل الواجب أعلاها وأن تركها فقيل يعاقب على أدناها اه ومتى قلنا انه يثاب على أعلاها يلزم ان أعلاها هو الذى وقع واجباً وحصل الامتثال به ومتى قلنا انه يعاقب على أدناها كان هذا قولا بأن الواجب المتروك هو أدناها عقابا ومعنى هذا اننا نختار ان الذى وقع به الامتثال ويثاب عليه هو القدر المشترك وهو أحدها لا بعينه وهو واحد معين لا ابهام ولا تخيير فيه وانما التخيير والابهام في الخصوصيات التي يتحقق فيها القدر المشترك وقد سلك أكثر المتأخرين من الأصوليين ما سلكه صاحب جمع الجوامع فلم يتعرضوا لذكر هذه الادلة ولا للجواب عنها صريحاً

هذه الاوصاف على هذا الترتيب فبدأ باسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال اذا أتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلا وهذا الامتثال لا جائز أن يكون معللا بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموعي لانه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائز أن يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات وهي الاعتاق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان اسناده الى هذا يستغنى به عن اسناده الى ذاك واسناده الى ذاك يستغنى به عن اسناده الى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجاً اليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتثال معللا بواحد غير معين لانه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه معين ولا ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتفى ذلك كله تعين ان الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب وقوله « وأيضاً الوجوب معين الى آخره » هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين : أحدهما أن الحكم الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعي محلا معيناً يتعلق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن يكون غير معين .ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثاني أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستدعي فعلا معيناً يسقط به ويأتي ماقلناه بعينه الى آخره والتقرير الاول هو المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الامام بأن ذلك فيما اذا أتى بالكل معاً [1] ويحتمل فرضه أيضاً قبل الاخراج . وقوله « وكذا

(١) قال الاسنوي «صرح الامام بأن ذلك فيما اذا أتى بالكل معاً » وتبعه

الثواب على الفعل والعقاب على الترك » هذا هو الوصف الثالث والرابع من الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين . وتقريره أنه اذا أتى بالكل فلا شك فى أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لاجائز أن يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك اذا ترك الكل لاجائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين فثبت بهذه الادلة الاربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أنه لا كلام فى انه يثاب على الكل اذا أتى بذلك معاً انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه فى المحصول والحاصل وغيرهما [1] فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على

البيضاوى لكن فرضه فيما اذا فعل الكل معاً انما هو لكونه أوضح فى الاستدلال لذلك لقول المردود وليس ذلك بلازم فى موضوع الخلاف المفرع على قول أهل السنة بل لافرق فى الخلاف المذكور بين أن يفعل الكل معاً أو مرتبا بين علمائنا فيما هو الواجب الذى يمتثل به ويثاب عليه اذا فعلها كلها ولذا لم يقيد صاحب جمع الجوامع حين حكى الخلاف المذكور بكون فعلها معا

(١) قال الاسنوى « واعلم أنه لا كلام فى أنه يثاب على الكل اذا أتى بالكل معاً انما الكلام فى ثواب الواجب الى آخره » أقول ان المصنف فى مقام حكاية دليل الخصم على مذهبه والخصم فى مقام الاستدلال يذكر أنه اذا فرض وأتى بالكل فما هو الواجب الذى يمتثل به ثم يسوق كل الاحتمالات فيبطلها ما عدا ماهو قائل به وهذا من لوازمه الاختلاف فى تثبت الواجب واما أنه يثاب على الكل الا أنه يثاب على أحدها ثواب الواجب وعلى باقيها ثواب التطوع فهذا هو تحقيق مذهب أهل السنة وأما مذهب المعتزلة فالتحقيق على ما أسمعناك من قبل انه اذا أتى بالكل يثاب عليها ثواب واجبات متعددة بقدرها كما أنه اذا تركها كلها يعاقب عليها عقاب واجبات متعددة بقدرها وعلى هذا القول المردود انما يثاب ثواب واجب معين اذا فعل بعضها أو كلها ويعاقب عقاب تارك واجب معين اذا تركها كلها فقول الاسنوى واعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل الى آخره ان

ثواب النفل بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً [1] قال « وأجيب عن الاول بأن الامتثال بكل واحد وتلك معرفات ، وعن الثانى بأنه يستدعى أحدها لا بعينه كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعيين ، وعن الاخيرين بأنه يستحق ثواب أمور معينة لايجوز ترك كلها ولايجب فعلها » أقول شرع فى الجواب عن الادلة الثلاثة التى ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الاول وهو قولهم انه اذا أتى بالكل معا فلا جائز ان يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثانى وهو حصول الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لامؤثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جائز كالعالم المعرف للصانع . ولك ان تقول ماتقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه فى امتناع التعريف والامتثال به [2] سلمنا لكن

أراد منه أنه لا خلاف فى ذلك فغير مسلم لما علمت أن ذلك هو تحقيق مذهب أهل السنة فقط على ما حققناه من قبل وسيأتى وان أراد أنه لا كلام فيما ذكر عند أهل السنة فكلام المصنف ليس فى مقام حكاية مذهبهم وانما هو فى حكاية دليل القائل بأن الواجب واحد معين واللازم فى مقام هذا الاستدلال أن يطلق فى ثواب الواجب ثم يجرى التشقيق وذكر احتمالات ثم يبطل كل شق واحتمال على زعمه ما عدا ما يقول به ، فلا اعتراض على المصنف فى الاطلاق لأن سوق الكلام يعين المراد

(١) قال الاسنوى «وأوردوا فيه حديثا» الحديث الذى أوردوه ضعيف وفيه كلام طويل لا يليق بهذه العجالة فارجع الى كتابنا البدر الساطع اذا أردت الوقوف على ذلك فانه نفيس جداً ينفعك فى كثير من أمثاله

(٢) قال الاسنوى «ولك أن تقول ماتقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد» الى آخر ماقال على هذا الجواب . وأقول: هناك فرق بين المؤثرات اذا تعدد[illegible] مع تمام كل واحد فى التأثير لما يلزمه من المحال وبين المعرفات اذا تعددت فا[illegible]فات اذا تعددت انما تعرف العلم وتفيد العلم به فهى طرق لمعرفة المعرف

هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم لـكنه يقتضى ايجاب كل واحد لحصول الامتثال به ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضى ذلك بل يمكن ان يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لـكنه قد سلم للخصم بطلانه وان غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان يجيب به وان لم يكن باطلا

وأدلة للعلم به ومما لا شبهة فيه جواز تعدد الطرق والادلة لمعرف واحد ومدلول واحد ولذلك قال الامام السبكى واما المعرفات فيجوز اجتماعها على الشيء ثم قال هذا الامام هذا الجواب يحتمل امرين الاول أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتقده من أن الامتثال بماذا وكانه يقول دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد. وهذا اذا فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه ان ما وقع به الامتثال واجب ويكون الجواب على هذا جدليا والجواب التحقيقى أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو موجود فى ضمن كل واحد. الثانى أن يكون جواباً تحقيقياً فان الامتثال معناه اما فعل يتضمن مثل المأمور به اذا جعلناه افتعالا من المثل الذى هو الشبه واما الانتصاب والقيام لاداء المأمور به اذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب وعلى كلا التقديرين لا يستلزم أن يكون الممتثل به هو الواجب بل أن يكون الواجب يحصل به ولا شك أن الواجب حاصل فى هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده فيكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجبا على معنى ماقدمناه عن الفقهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبين وفى الوجه الاول جواب جدلى على المذهبين اه والذى قدمه الامام السبكي عن الفقهاء هو قوله واذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الـكفارة احتمالان احدهما أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال الثانى أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا يفعل غيرها ثم قال والاقرب الى كلام الفقهاء وهو أن كل خصلة واجبة هو الثانى وهذا الثانى هو بمعنى ما قال الاسنوى فيما سبق من أن وصف الـكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل ماثبت للاعم ثبت

بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير يؤل اليه . واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة

للاخص بالضرورة الى آخر ما قدمناه ويؤيد هذا أيضاً ما قاله الاسنوى وغيره فى تعريف الواجب بأنه الذى يذم تاركه مطلقاً حيث جعلوا فائدة قولهم فى التعريف مطلقا أن التعريف يشمل الواجب المخير لأنه اذا ترك احدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لاذم فى تركه اذا أتى بغيره وذلك لانه لم يتركه مطلقاً بل تركه مع فعل غيره من الواجبات التى يسقط بها وجوب الكل فان هذا القول صريح فى أن كل خصلة واجبة باعتبار أنها تمام القدر المشترك الذى هو أحدها مبهما وكل خصلة منها معينا هى فرد من أفراد أحدها مبهماً والفرد هو تمام الماهية . فيكون كل واحد منها معينا تمام القدر المشترك الواجب فيكون واجبا بهذا الاعتبار فيصدق على كل واحد منها انه واجب بهذا الاعتبار على تقدير ألا يعتبر ما يفضل عنه من الخصوصية ولكن يسقط الوجوب بفعل واحد منها معينا باعتبار انه عين ما وجب الذى هو احدها لا بعينه لا باعتبار خصوصه وبهذا سقط اعتراض الاسنوى على هذا الجواب .
اما قوله ولك ان تقول ماتقدم من الدليل الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه من الفرق بين اجتماع المؤثرات واجتماع العلامات والمعرفات وان ما جرى من الدليل فى المؤثرات لا يجرى فى المعرفات . وأما قوله سلمنا لكن هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم الى آخره لكنه يقتضى الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه عن الامام السبكى من ان هذا الجواب يحتمل امرين أحدهما أن يكون جدلياً مسوقاً للرد على الخصم ويحتمل أن يكون تحقيقياً وأن مختار المصنف هو مذهب الفقهاء وهو كما يحتمل ان يكون الواجب هو القدر المشترك بين الخصال يحتمل ان يكون كل خصلة واجبة بالمعنى الذى قلناه فعلى الاحتمال الاول اذا فعل الكل كان الواجب احدها لا بعينه فيكون الامتثال به وعلى الاحتمال الثانى يكون الواجب كل واحد منها باعتبار انه القدر المشترك وان القدر المشترك لا يفضل عنها فيكون الامتثال بكل واحد منها

امور: أحدها ان ذلك غير مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لا بعينه . الثاني انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعي أحدها لا بعينه . الثالث . أن غير المعين انما لا يوجد اذا كان مجرداً عن المشخصات ويوجد اذا كان في ضمن شخص بدليل الكلي الطبيعي كمطلق الانسان فانه موجود مع ان الماهيات الكلية لا وجود لها . وقوله « وعن الثاني » أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الوجوب معين فيستدعي معينا بأنا لا نسلم ذلك بل يستدعي أحد الخصال لا بعينه وان كان لا يقع الا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو انه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فانه يستدعي علة من غير تعيين وهو اما البول أو اللمس أو غير ذلك . وهذا الجواب لا ذكر له في كتب الامام ولا كتب أتباعه وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم[1] لكنه صحيح

وأما قول الاسنوي سلمنا أنه لا يقتضي ذلك بل يمكن أن يدعي معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه سلم للخصم بطلانه الى آخره . فوجه سقوطه أننا نختار أن التسليم جدلي فقط فلا ينافي اعتقاد صحته تحقيقا وقول الاسنوي فلا فائدة فيه الى آخره . غير مسلم لان تسليم بطلانه أو لا جدلا لا ينافي التمسك به تحقيقا في القسم الثالث لان الامتثال لا يستلزم ان يكون الممتثل به هو الواجب بل ان يكون الواجب يحصل به وقد علمت ان الواجب حاصل في هذه الصورة أي في صورة ما اذا أتى بالكل بفعل واحد لا بعينه وبكل واحد معينا لتضمنه الواجب الذي هو احدها مبهما فيكون الامتثال بكل واحد باعتبار أن كل واحد هو القدر المشترك فالواجب موجود على كلا الحالين وكونه يئول الى اختيار القسم الثالث باعتبار احد وجهيه وهو ان الجواب هو ان الواجب واحد لا بعينه لا ينافي أنه غيره باعتبار وجوده في كل واحد وأن كل واحد هو واجب باعتبار أنه القدر المشترك على ما فصلناه وهذا كاف في المغايرة بين ما اختاره في القسم الثاني وبين ما اختاره في القسم الثالث

(١) قال الاسنوي : « وقد تقدم انه مخالف لما سلمه الخصم اه » . ونقول قد تقدم الجواب عن هذا وان تسليم بطلانه للخصم انما كان تسليماً جدليا فقط لا تحقيقياً وقد اعترف الاسنوي بأنه صحيح في نفسه وبعد هذا كله نقول ان

فى نفسه . « وعن الاخيرين » أى وأجيب عن الاخيرين وهما الثواب والعقاب بأنه
اذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب

كل ماقالوه هنــا فى الاستدلال للخصم والجواب عنه مبنى على ان الايجاب أو
الوجوب يقتضى أمراً معينا بمعنى الموجود فى الخارج والحق ان كلا من الايجاب
والوجوب لا يقتضى الا ان يكون الواجب معلوما للمكلف ليأتى به بعد ذلك
امتثالا فالوجوب يتصف به الفعل قبل وجوده ومما لاشك فيه ان القدر المشترك
الذى هو احد الخصال مبهما معلوم للمكلف من حيث انه واحد منحصر فى
ثلاثة محصورة معينة بالتعيين النوعى فحينئذ يصلح ان يتصف هذا القدر المشترك
بالوجوب والتعيين والمعلومية باعتبار أن القدر المشترك الذى هو احدها حقيقة
كلية منحصرة فى هــذه الانواع الثلاثة مثلا والأمر بالــكل الطبيعى ليمتثل
المــكلف بالاتيان به بتحقيقه فى أى فرد من افراده صحيح وكاف شرعاً بلا نزاع
وهذا هو معنى قولنا ان الامر بواحد مبهم يستدعى واحداً لابعينه وواحد
لابعينه حقيقة نوعية والمكلف يحصل هذه الحقيقــة بعد ذلك فى اى فرد معين
من افرادها ، كما ان المعلول النوعى المعين لايقتضى فى فعله الا ان يــكون له
عند وجوده الخارجى علة ما وعند تحققه فى الخارج لايكون له الا علة معينة
كالحرارة فانهــا معلول نوعى معين لاتقتضى عند وجودها الا علة ما اما النار
واما الشمس واما الحركة وعند تحققها فى الخارج لايكون لها الا علة معينة هى
أحد هذه الثلاثه معينا فــكذلك هنا الامتثال الذى هو الاتيان بالقدر المشترك
الذى هو الواجب لايقتضى عندوجوده فى الخارج الا فرداً مامن الخصال الثلاث
وعند تحققه فى الخارج لايكون الا فى ضمن فرد معين في الخارج هو تمام هذا
القدر المشترك وبهذا القدر يكون الامتثال ويتصف القدر المشترك بالوجوب
ويستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فــكان هذا القول باطلا لايحتاج فى بطلانه
الى القيل والقال ألا ترى ان جميع التكاليف الشرعية لا تكون الا بالكلي النوعى
المعلوم للمكلف بالنوع وانما يكلف به قبل وجوده والمــكلف بعد ذلك يحققه
ويحصله خارجا فى أى فرد من افراده ولا يلزم ان يكون المــكلف به معينا
وموجودا فى الخارج لبطلان ذلك بالبداهة ففى كفارة الظهار مثلا المأمور

فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره فى بعض النسخ فقال يستحق ثواب وعقاب أمور . قال ابن التلمسانى فى شرح المعالم والجواب الحق أن تقول (١) لا يخلو اما أن يأتى بالجميع على الترتيب أو على المعية

به هو اعتاق رقبة وهى من قبيل الكلى الطبيعى المتواطىء وهو المكلف به وبعد ذلك يأتى المكلف بهذا الكلى امتثالا بأن يحققه ويفعله فى أى رقبة معينة فى الخارج وبها يحصل الامتثال لانها تمام ذلك المطلوب

(١) قال الاسنوى . « قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق الخ » أقول قال في جمع الجوامع فان فعل الكل فقيل الواجب أعلاها وان تركها فقيل يعاقب على أدناها اه . وأطلق الخلاف ولم يقيد بكون فعلها كلها معا أو مرتباً فأفاد أنه قيل يثاب على أعلاها عند فعل الكل مطلقاً معا أو مرتبا ويعاقب على أدناها اذا تركها كلها وهذا القول حكاه ابن السمعانى في القواطع عن الاصحاب قال الزركشي وحكاية هذا القول عن الاصحاب غريبة ولعله بناء على ان الوجوب يتعين بالفعل ونقله عن الجمهور وهو منازع في ذلك وقياس قول الاصحاب ان الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها لانه هو الواجب من غير نظر الى الاعلى لان الاعلى ليس هو الواجب بخصوصه وقد نقل القاضى عن أصحابنا أن الواجب واحد اذا اتى بالجميع من غير تقييد بالاعلى وجزم الشيخ أبو اسحاق فى اللمع بأنه يسقط عنه الفرض بواحد منها والباقى تطوع اه قال القرافي وضعفه (أي ماقاله ابن السمعاني فى القواطع) صاحب الحاصل لانه يوجب تعين الواجب وفيه نظر فانه لا يلزم من تعينه بعد الايقاع تعينه فيأصل التكليف والمحظور هو الثانى ولهذا قال الاسنوي ان ما قاله ابن التلمسانى من الجواب نقله الامام فى المحصول والمنتخب عن بعضهم ثم قال أى الامام ويمكن ان يقال اي فى الجواب كذا وكذا وذكر جواب المصنف وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر وهوما أجاب به ابن التلمسانى لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف الى آخر ما نقله القرافى عن صاحب الحاصل ونظر فيه بما يوافق قول الاسنوي وما قاله باطل فانه لايلزم من تعينه الخ ولا فرق بين ما قاله فى جمع الجوامع وهو ما حكاه ابن السمعاني

فان أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلا على الاول وان أتى بها معا كان مرتبا على الاعلى ان تفاوتت لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره

فى القواطع وبين ما قاله ابن التلمسانى من جهة ان كلا منهما يوجب تعين الواجب فلذلك جعلوا كلا من تضعيف صاحب الحاصل وجواب القرافي موجها لهما وانما الفرق بينهما من جهة أن ما حكاه ابن السمعانى وجرى عليه صاحب جمع الجوامع لم يفرق في القول بانه يثاب على أعلاها ويعاقب على ادناها بين ما اذا اتى بخصال المخير فيه معا أو مرتبا وابن التلمساني فرق فجعل مايثاب عليه أعلاها ان أتى بها كلها معا وأولها ان أتى بها مرتباً وقد علمت ان الزركشي نازع ابن السمعانى فى حكاية ذلك عن الاصحاب وقال ان قياس قول الاصحاب أن الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها من غير نظر الى الأعلى لان الأعلى ليس هو الواجب بخصوصه ومنازعة الزركشى لابن السمعانى فيما نسبه للاصحاب هى منازعة لابن التلمسانى فى دعواه أن ماقاله هو الجواب الحق وعلى ذلك لايكون جواب القرافى عن تضعيف صاحب الحاصل لهذين القولين جواباً صحيحاً بل الجواب الصحيح أنهما لا يقتضيان تعين الواجب فى أصل التكليف ولا بعد الايقاع لان الأعلى ان أتى بها مطلقاً على ما قاله ابن السمعانى أو ان أتى بها معاً على ماقاله ابن التلمسانى لم يكن هو الواجب باعتبار خصوصه بل هو الواجب باعتبار أنه أحدها وهو تمام هـذا القدر المشترك والحق أنه لا يلزم من القول بأنه اذا فعلها كلها معاً أو مرتباً يثاب على أعلاها أن يتعين الاعلى للوجوب بل يمكن أن يقال لا يزال الواجب مع ذلك هو أحدها لا بعينه ولـكن هذا الواجب قدر مشترك بين خصال المخير فيه وهو طبيعة من الطبائع الـكلية يتحقق فى كل واحد منها كملا وكل واحد منها تمامه وعينه فاذا وقعت كلها معاً أو مرتباً تعين احدها ليثاب عليه ثواب الواجب ويكون الباقى تطوعاً لـكن مقتضى أن الله تعالى ذو الفضل العظيم وان ثواب الواجب مضاعف وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا يحتسب الله تعالى الثواب على الأعلى فيكون الثواب على أعلاها فضلا من الله تعالى من حيث أن ذلك الاعلى هو أحدها وتمام المشـترك لا من حيث خصوصه لخصوصية المثاب

اليه لاتنقصه وان تساوت فالى أحدها وان ترك الجميع عوقب على أقلها لانه لو اقتصر عليه لاجزأه وهـذا الجواب نقله الامام فى المحصول والمنتخب عن

عليه وان كان هو الأعلى فى الواقع غير ملاحظ فى كونه الواجب بل الملاحظ في ذلك هو أنه أحدها ألا ترى أنه لو فعل واحداً منها فقط وكان هو الاعلى لـكان هو الواجب من حيث أنه أحدها ولم يكن هو الواجب من حيث الخصوصية وان كان الله تعالى يثيبه عليه ثواب الاعلى لانه اختار أن يحقق القدر المشترك الذى هو الواجب فى ذلك الاعلى الذى هو الفرد الـكامل بعد ان كان في الامكان أن يحققه فى غيره من الخصال وذلك نظير قراءة القرآن فى الصلاة مثلا فانه اذا قرأ منه مقداراً يكفي فى أداء فرض القراءة في الصلاة أثيب عليه ثواب الفرض وان قرأ اكثر من ذلك المقدار وأطال القراءة وقع كل ما قرأه فرضا ولو قرأ القرآن كله وأثيب عليه ثواب الفرض فكل من الثوابين ثواب الفرض ولـكن ثواب الثانى اكثر من ثواب الاول لان الثانى فرد اكمل وكلا الفردين تمام الواجب وهو القدر المشترك ولذلك قال الجلال المحلى شرحاً لـكلام جمع الجوامع الموافق لمـا قاله ابن السمعانى فان فعل المـكلف على قولنا الـكل ومنها اعلى ثواباً وعقابا وأدني كذلك فقيل الواجب المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب الايمان أعلاها ثوابا لانه لو إقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك وان تركها بأن لم يأت بواحد منها فقيل يعاقب على أدناها عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معاً أو مرتبا وقيـل فى المرتب يثـاب على أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على أن محل ثواب الواجب والعقـاب أحدها من حيث خصوصه والتحقيق المأخوذ مما تقدم أنه أحدها من حيث أنه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لـكان من تلك الحيثية واجباً حتى أن الواجب في المرتب أولها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال

بعضهم وان كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا
وذكر جواب المصنف . وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر لأن صاحب
الحاصل قال انه ضعيف لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب
الآخر وماقاله باطل فانه لايلزم من تعيينه بعد الايقاع تعيينه فى اصل التكليف
والمحذور انما هو التعيين فى أصل التكليف بدليل ان الآتى بأى الخصال
شاء يكون آتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة
قال «*تذنيب*الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجميع[1] كاكل المذكى

في كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من
حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه اه فانظر الى هذا المحقق حيث جعل
التحقيق أن الواجب المثاب عليه اذا أتى بها معا أو مرتبا سواء قلنا انه أعلاها ان
أتى بها مطلقا أوقلنا انه أعلاها اذا أتى بها معا وأولها اذا أتى بها مرتبا هو احدها
معا من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوص كونه أعلاها أو أولها فتفطن

(١) قال المصنف «* تذنيب *الحكم قد يتعلق بالترتيب فيحرم الجمع الى آخره»
اذا تأملت هذا التذنيب تجده قليل الجدوى ولا تجد لهذه الاقسام حقيقة في
شريعة الاسلام لان قوله فيحرم الجمع كأكل المذكى والميتة اذا تأملته حق التأمل
تجد أن حرمة الجمع انما كانت لان حل أكل الميتة انما شرع فى حالة الاضطرار
بخطاب خاص فهو حكم خاص في حالة خاصة وهو اما من قبيل الرخصة على رأى
أوليس منها على رأى آخر على ما قدمناه كما أن حرمة أكل الميتة انما كانت في حالة
الاختيار بخطاب خاص فهي حكم خاص فى حالة خاصة ومتى كان أكل الميتة حالة
الاضطرار اليه حلالا بمعنى أنه مأذون فيه وان كان واجباً احياء للمهجة واكل
المذكى غيرموجود فى حالة الاضطرار بل انما هو فى حالة الاختيار وحالة الاضطرار
وحالة الاختيار ضدان لا يجتمعان فلا يمكن أن يجتمع أكل الميتة وأكل المذكى
فى حالة واحدة ومتى كانا لايمكن اجتماعهما فكيف يقال يحرم الجمع أو لايحرم والحكم
بذلك فرع امكان الجمع فكما هما لا يجتمعان أيضا فهما حكمان مستقلان وكل
منهما عزيمة أو أن أحدهما وهو أكل المذكى عزيمة والآخر رخصة . وقوله أو

والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن كـكفارة الصوم » أقول هـذا الفرع شبيه بالواجب المخير من حيث ان الحـكم فيه تعلق بامور متعددة وان كان

يباح كالوضوء والتيمم هو قول فاسد أيضاً لان الوضوء حتم حال القـدرة على استعمال الماء وهو المشروع دون التيمم والتيمم مشروع حال العجز عن استعمال الماء ويبطل بالقدرة على استعمال الماء فالاتيان به حال القدرة على استعمال الماء اتيان بعمل فاسد غير مشروع وتلويث للوجه واليدين اذا كان بالتراب فـكيف يمكن الجمع بين الوضوء والتيمم والاول حتم حال القدرة والثاني حتم حال العجز والقدرة والعجز ضدان حـكماهما لايجتمعان وما كان السبكي يصور به الجمع بين الوضوء والتيمم قد أبطله بأنه متى قدر على استعمال الماء أو تـكلف استعماله واستعمله يبطل التيمم فلم يتحقق الجمع بحال وقوله أو يسن كـكفارة الصوم ومثلها كفارة الظهار قول باطل أيضاً قال السبكي واياً ما كان فالحـكم بأن الجمع سنة يحتاج الى دليل اهـ وأقول ان الجمع أيضاً غير ممكن لان شرعية الخصال في كفارتي الصوم والظهار مرتبة بمعنى ان مشروعية كل واحدة منهما بصفة انها كفارة انما هي في حال لا تشرع فيها الاخرى بهذه الصفة لان مشروعية الصوم كفارةً عن الظهار أو الصوم مشروطة بالعجز عن الأعتاق ومشروعية الاطعام كفارةً مشروطة بالعجز عن الصوم فلا يمكن الجمع بينها في حال واحدة فكل واحدة منها كفارة مستقلة لان نص القرآن صريح في أنه ان وجد رقبة تعين الاعتاق للـكفارة فان لم يجد رقبة تعـين الصوم للـكفارة فان لم يستطع الصوم تعين الاطعام للـكفارة فانى يمكن الجمع حتى يقال يسن الجمع أو لا يسن ولذلك لم يصرح أحد من الفقهاء باستحباب الجمع كما قاله الامام السبكي وانما الاصوليون ذكروه أى ان بعضهم ذكره والا فـكثير منهم لم يذكروه والقول بان مراد الاصوليين الورع والاحتياط في براءة الذمة كما أعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عـدة رقاب عن كفارتها قول غير مفيد لان براءة الذمة حصلت شرعا بفعل ما أوجبـه الشارع ان كان عتقاً أو صوما أو اطعاما ولا مدخل لما زاد عما أوجبه الشارع في براءة الذمة وكون ما زاد عما وقع عن الـكفارة منـدوبا لا يفيد في موضوعنا

تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة . قال الجوهرى ذنب عمامته بالتشديد اذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب . وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال ذنبه يذنبه بالتخفيف أي تبعه يتبعه فهو ذانب اى تابع فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذاً

لانه انما وقع كذلك باعتبار كونه في ذاته قربة لا باعتبار اجتماعه مع ما وقع واجباً بل يكون ذلك نظير ما لو صلى الظهر وصلى قبله السنة وبعده السنة فالفرض هو الظهر فقط وبه تكون براءة الذمة ويجب ان يحمل فعل عائشة رضي الله عنها على ذلك وأنها قصدت الاكثار من القربات عسى الله ان يقبل منها كفارتها بدون ان يكون لما عداها مدخل في براءة الذمة وقد ذكر هذا التذنيب بعض الاصوليين وترجم له بتنبيه وقد ذكره صاحب جمع الجوامع فى آخر المقدمات بعنوان خاتمة الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع أو يباح أو يسن اه وقد مثل شراحه للجمع في هذه الاقسام الثلاثة بصور كثيرة كلها لا تخرج عن كون الجمع فيها صوريا فقط لا حقيقيا وما رد به الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع على الامام السبكى بانه على فرض تسليم أنه يوجد في كتب الفروع وأن احداً من الفقهاء لم يصرح بالاستحباب من قوله لكن وجود نظيره في كتب الفروع والاصول كاف وهو أن يجمع بين الصلاة أولا وبين الاعادة ثانيا ينوى بكل منهما الفرض وان سقط الفرض بالفعل اولا اه مردود بان كلام الامام السبكى انما هو فى الحكم الذى تعلق على الترتيب ومثلوا له بالكفارة المرتبة ككفارة الفطر عمداً في رمضان وما قاله الفقهاء انما هو فى الصلاة المعادة التى هى تكرار الصلاة الأولى فالخطاب فيهما واحد والحكم واحد غاية الأمر أن المكلف كرر فعله وسقط الفرض بالأول ان كانت صحيحة وحصلت بالثانى وهو الاعادة الفضيلة وكان مندوبا وان نوى به الفرض لأن الفرض لا يتكرر وان كان الاول فاسدا فهو لاغ والثانى هو الفرض غاية الأمر أن الشافعية مع قولهم ان الاول لاغ يسمون الثانى اعادة والحنفية لا يسمونه اعادة وهو خلاف فى التسمية لا ثمرة له بعد اتفاقهم على أن الاول هو الذى به يسقط الفرض ان كان صحيحا دون الثانى وأن

من الاول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثانى بعد تضعيفه ليصير متعدياً الى اثنين كمرف وغيره والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعه اياه والامام وأتباعه عبروا عن هـذا بقولهم فرع . وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ ينقسم الى ثلاثة أقسام قسم يحرم الجمع كاكل المذكى والميتة وهذا واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم عنـد العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع المـاء لـكان جائزاً وقسم يسن

الفرض يسقط بالثانى دون الاول ان كان الاول فاسداً وما نقل عن السيدة عائشة انما هو فى تكرر العبادة من الجنس الواحد وما فعلته أولا يكفى لسقوط الواجب كما سبق فما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب ومثل له فى المحصول والمصنف وغيرهما مما مثلوا به ليس من جنس ما ذكره الفقهاء فى كتب الفروع والاصول ولا هو نظيره . ومن ذلك تعلم أنه لا يتصور اجتماع أنواع كفارة الافطار فى رمضان أو كفارة الظهار أو اثنين منها على وجه الكفارة وكذا يقال على التمثيل بحرمة الجمع بين المذكى والميتة فان تحريم الجمع انمـا يتصور لعلة دائرة بين الامرين ولا كذلك المذكى والميتة لان المحرم فى حال والحلال فى حال انما هو أكل الميتة ولا دخل للمذكى فى ذلك الحكم وما قيل انه يكفى فى تحريم الجمع أن يكون التحريم من جهة واحدة محتاجاً الى دليل فضلا عن أنه غير معقول اذ تحريم الجمع انمـا يكون لعلة مشتركة بين الامرين كالاخوة بين الاختين وما قيل انه يكفى فى ذلك أن للقدرة على أكل الميتة وعلى أكل المذكى دخلا فى الحرمة لان حرمة أكل الميتـة انما توجد عند القدرة على أكل المذكى وان لم يأكل وتنتفى بانتفائها وكفى بهذا فى أن التحريم جاء من الجمع فهو مردود أيضا فان هذا يرجع الى أن تحريم الجمع انمـا هو باعتبار القدرة على أكل المذكى لا باعتبار الحكم فان حل أكل الميتة لا زال فى حالة الاضطرار وحرمتهـا لازالت فى حالة الاختيار والقدرة على أكل المـذكى فـكيف يجتمعان اللهم الا ان يكون بالجمع ولو حكما وأما جمع الوضوء مع التيمم فغاية ما حاوله الجلال المحلى أنه يتأتى الجمع بينهما صورة لا حقيقة اذ لا يعقل شرعا جمع بين وضوء وتيمم

كبكفارة المجامع في رمضان فانه يجب عليه اعتاق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الاتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد لان التيمم مع وجود المـاء لايصح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به فى الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبـادة فلا يكون تيمما. وتمثيله أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سـقطت بالاول فلا ينوى بالثانى

وكلاهما باق على الصحة ومن هذا كله تعلم أن تذنيب المصنف كتنبيه غيره وخاتمة جمع الجوامع كل ذلك قليل الجدوى وأن تعلق الحـكم على الترتيب لايترتب عليه شرعا شيء من هذه الاحكام الثلاثة على الحقيقة بل على التساهل والتمحل البعيد وأن الحقيقة أن لاحرمة للجمع بل الحرام هو أكل الميتة عند القدرة على أكل المذكى وأن لا اباحة للجمع فى القسم الثانى بل هما لايجتمعان أصـلا فى الشريعة الاسلامية على وجه يكون أحدهما صحيحا مستمراً على الصحة والآخر كذلك بل فيه كما قال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون الوضوء واجبا والتيمم غـير مباح كما هو مفاد الترتيب اه وان كان اذا أتى بالوضوء فى حال وجود مايبيح التيمم يقـع الوضوء صحيحا ويبطل التيمم فلا اجتماع على كل حال وكذا يقال لاتوجد نسبة الجمع فى الثالث كما يعلم مما أوضحناه فاللائق حذف هذا التذنيب من كتب الاصول كما يحذف منها أيضا ماذكره صاحب جمع الجوامع من قوله فى خاتمـة المقدمات أيضا وقد يتعلق الحـكم على البدل فيحرم الجمع او يباح أو يسن ومثلوا لتحريم الجمع بتزويج المرأة من كفئين والمباح بستر العورة بثوبين أحدهما كاف فى سترها والمندوب بالجمع بين خصال كفارة الحنث فى اليمين وفى ذلك الاخير ماقلناه سابقا فى الـكفارة المرتبه وقد قدمنا حكم ما اذا أتى بخصال كفارة الحنث كلها معا أو مرتبا من أن الواجب المثاب عليه هو أحدها لامن حيث خصوصه على ماهو التحقيق الذى قدمناه عن الزركشي والجلال فلا بدلية فى كل هذه الامثلة بل كل واحد منها تعلق به الحـكم قصداً فليس زواج المرأة لاحد الرجلين كفئين كانا أو غير كفئين بدلا عن الآخر بل الحـكم أن لها أن تتزوج كل واحـد منهما بشرطه

الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة . وفي المحصول ومختصراته ان الاقسام الثلاثة أيضاً تجرى في الواجب المخير فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة وتزويج المرأة من خاطبين واباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين

قال « الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقى قدر تكبيرة أو يزيد عليه فيقتضى ايقاع الفعل في أى جزء من أجزائه [1] لعدم أولوية البعض .

وليس لها أن تتزوج رجلين أصلا فكل من زواجها بكل منهما بشرطه لاحرمة فيه والحرمة انما هى فى الجمع وكذا الثوبان فان مابه ستر العورة هو الواجب والثانى مباح وقد علمت مافى شنية الجمع بين خصال كفارة الحنث من أنه لاتعدد فى الواجب أصلا بل هو واحد وهو القدر المشترك والمتعدد انما هو أفراد الواجب فكانت هذه المسألة قليلة الجدوى أيضافاللائق بالاصوليين أن لايذكروها فى كتبهم لعدم الفائدة وعدم وجودها فى الشريعة

(١) قال المصنف « فيقتضى ايقاع الفعل فى أي جزء الى آخره » أقول الواجب الموسع هو الذى يكون وقته المقدر له أولا شرعا بحيث يسع فعله وفعل مثله من العبادات كالظهر وهو مايسمى وقته فى اصطلاح الحنفية ظرفا كما يسمون وقت المضيق وهو ماساوى وقته فعله بحيث لايسع غيره من العبادات التي من نوعه فى اصطلاحهم معيارا والجمهور على ان جميع وقت الواجب الموسع الذى قدره الشارع أولا شرعا لفعله وقت لادائه بمعنى ان أى جزء أوقع الفعل فيه وقع اداء عن الفعل ولايقيد الوجوب بأوله ولا بوسطه ولا بآخره وهو معنى قول الاصحاب الشافعية ان الفعل يجب بأول الوقت وجوبا موسعا وله تأخيره عن أوله ولا ينافيه قولهم لو مات أو جن أو حاضت قبل أن يمضى من وقت الصلاة مايمكن فعلها فيه فانه يتبين ان الصلاة لم تجب كما قاله القاضى أبو الطيب وغيره ولا شك ان كون وقت الواجب الموسع وقتا لادائه بهذا المعنى لايخالف فيه الحنفية فان الحنفية يقولون أيضاً ان الفعل فى أي جزء من أجزاء الوقت الذى قدره الشارع أولا له

وقال المتكلمون يجوز تركه فى الاول بشرط العزم في الثاني [١] والا لجاز

وقع كان أداء لاقضاء ولكن يقولون الوقت الذى يتصف الفعل فيه بكونه مؤدى أو يتحتم اداؤه فيه هو الذى يقع فيه الفعل قبل تضيق الوقت أو الجزء الاخير الذى يسع الفعل فقط عند التضيق ولا شك ان الشافعية لايخالفون فى هذا أيضا وسيأتى تمام الكلام فيه

(١) قال المصنف « وقال المتكلمون : يجوز تركه فى الاول الى آخره » *
قال الاسنوى « ونقل الامام في آخر المسألة أنه قول أكثر أصحابنا الى آخره » وأقول قد خالف فى ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أنه لا يعرف القول بوجوب العزم الا عن القاضى ومن تابعه كالآمدي وبالغ فى تشنيع هذا القول على قائله وقال وهو معدود من هفوات القاضى ومن العظائم فى الدين فانه ايجاب بلا دليل وكانه اعتمد على قول الامام فى البرهان القائلون بذلك أراهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عذوبها وهذا لا يفيد القائل بالعزم شيئاً لان العزم اذا لم يجدد فى الجزء الثانى كان معدوما فيه فيكون جائز الترك واذا جاز ذلك فى العزم وصح أن يكون واجباً بانسحابه على جميع الازمنة فلماذا لا يجوز مثل ذلك فى الواجب ولا يكون هذا من قبيل جواز الترك المنافى للوجوب لانه انما جاز تركه فى وقت ليفعل فى وقت آخر والمنافى للوجوب هو جواز الترك مطلقا كما أوضحناه سابقاً وقال فى شرح المختصر الفعل فى أول الوقت ان لم يكن واجباً فلا حاجة الى البدل وان كان تمام الواجب فيتأدى ببدله والا يلزم ان يكون واجبان ولا دليل عليه وقد ألم القاضي في كتاب التقريب بهذا البرهان القاطع ثم حام على افساده فقال قول خصومى انه لا دليل علي العزم ممنوع بل دليله أنه اذا ثبت جواز الترك مع الحكم عليه بأنه واجب فلا بد ان يكون تركه على خلاف ترك الفعل المندوب فيتميز عنه فتعين ان القول بوجوب العزم بذلك وضعفه صاحب جمع الجوامع بانه يكفي في تميزه عن ترك الفعل المندوب ان اخلاء الوقت عنه يؤثم من غير احتياج لما

ترك الواجب بلا بدل. ورد بأن العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبانه لو

ذكره وقال واقوال الشافعي لاتؤخذ من الفروع وهذه نصوص الشافعي ومتقدمي أصحابه موجودة ليس فيها هذه المقالة وقال ان موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصى بالنية وفيه تفصيل وهو انه ان اقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعا لحديث « مالم تكلم » والا ففي النية التي كذبها الفعل نظر واحتمال وحديث «الفرج يصدق ذلك أو يكذبه» يدل على عدم المعصية لكن القاضي حكى الاجماع علي ان ترك العزم يؤاخذبه وكان العزم قدر زائد علي النية اه وقطع الشيخ في اللمع بوجوب العزم على الفور ان كان الواجب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي اه ملخصا من الزركشى والولي العراقي . والحاصل ان الائمة اختلفوا فى الواجب الموسع على طريقين أحدهما أن جميع وقته وقت لأدائه وبه قال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة وغيرهم واختاره الامام الرازى وأتباعه ونقل عن جميع الحنفية فقال الاستاذ أبومنصور بعد أن نقله عن أصحاب الشافعى انه ذهب اليه أهل الرأي ومحمد بن شجاع البلخى ونقل ابن برهان عن أبي زيد أن جميع وقت الظهر ونحوه من كل واجب موسع وقت لادائه ففي أي جزء أوقعه وقع أداء عن الواجب ويدل على ذلك قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أى في ابتداء زوالها وميلها الى جهة المغرب مع ماورد فى حديث جبريل لما أم النبي صلى الله عليه وسلم وله طرق منها حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمني جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكان الفيء قدر الشراك وصلى بى العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بى المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين غاب الشفق الأحمر وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم فلما كان الغد صلى بى الظهر حين كان ظل كل شيء مثله وصلى بى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه وصلى بى المغرب حين أفطر الصائم وصلى بى العشاء حين صرنا الى ثلث الليل وصلى بى الفجر فأسفر ثم التفت الى وقال : يامحمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت مابين هذين الوقتين» رواه أبو داود والترمذى وحسنه وصححه ابن خزيمة

وجب العزم فى الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد. ومنا من قال يختص بالاول

والحاكم وورد من حديث جابر معنى هذا اللفظ قال البخارى هو أصح شىء جاء فى هذا الباب ثم اختلف أصحاب هذا القول فقال فريق منهم وهم الجماهير لا يجب على من أراد تأخير الصلاة عن أول وقتها العزم على ايقاعها في باقى الوقت وقال فريق منهم يجب عليه العزم ليتميز الواجب الموسع عن المندوب وأجاب عن هذا صاحب جمع الجوامع بما تقدم عنه أن التميز يحصل بغير وجوب العزم وهو أن تأخير الواجب باخراجه عن جميع وقته يوجب الاثم بخلاف المندوب فان تركه مطلقا لا يوجب الاثم ولذلك أنكر هذا القول وعده من هفوات القاضى أبى بكر قال الزركشى كما تقدم وكأنه أى صاحب جمع الجوامع فى انكاره القول بوجوب العزم اعتمد على قول الامام فى البرهان القائلون بذلك لا أراهم يوجبون العزم الى آخر ماسبق وقال العز بن جماعة فى الغرر وما قاله عجيب لأن هذا غير مانحن فيه أذ مانحن فيه عدم وجوب العزم وهذا عدم تعدد وجوب العزم اه وقد قدمنا انه لا يفيد شيئا لاصحاب هذا القول قال فى النجم اللامع وهذا أى الذى قاله العز بن جماعة حسن ظاهر ولا يحسن تمسك صاحب جمع الجوامع بهذا بل حجته فيما ذهب اليه قوله ليس فى نصوص الشافعى ومتقدمى أصحابه هذه المقالة الى آخر ماسبق وهذا الانكار سبقه اليه الكيا الهراسى وكذا القاضى أبو الطيب ورضى الطريقة التى لا توجب العزم وهى تعزى لاكثر الفقهاء وممن أنكر القول بوجوب العزم على القاضى امام الحرمين يتخيله أنه أخذه من دلالة العقل الذى هو أقوى من دليل الصيغة من حيث ان مالم يتوصل به الى الواجب فهو واجب والعزم عنده يدل من الفعل نفسه كما زعمه الجبائى واقتصر عليه الشيخ فى اللمع لأن الواجب لا يجوز تركه والقول بوجوب العزم على مريد التأخير مختار كثيرين كما ذكره الاسنوى وغيره وممن صار اليه ابن فورك وحجتهم أنهم أوجبوه على المسافر فى جمع التأخير ونظيره أن من عليه دين يجب عليه العزم على أدائه عند المطالبة ويدل عليه اتفاق الاصحاب من الشافعية فى الأمر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر وصحح فى النجم اللامع القول بوجوب العزم. وبالجملة

وفي الاخير قضاء[1] وقالت الحنفية يختص بالاخير وفي الاول تعجيل. وقال الكرخي

فالقائلون بوجوب العزم جمع عظيم وله وجه وجيه ولعله لذلك قال صاحب جمع الجوامع ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافاً لقوم اه . ولم ينص على أن المخالف هو القاضي وأتباعه فقط . والذي يظهر لنا مما تقدم عن الشيخ أبي اسحاق في اللمع من قطعه بوجوب العزم على الفور ان كان الوجوب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي ومن قياسهم وجوب العزم على مريد التأخير على وجوب العزم على من عليه دين على ادائه ومن اتفاق الاصحاب من الشافعية في الامر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر الذي استدل به لهذا القول ان مراد اصحاب هذا القول وجوب العزم الايماني على معنى الاذعان بالوجوب والامتثال عند تحقق ذلك الوجوب وحينئذ يتفق هذا القول مع ماقاله صاحب جمع الجوامع أن من نوى الترك واقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعاً ويرتفع الخلاف ويكون المراد من العزم الواجب ألا ينوي الترك وتقترن النية بعدم الفعل فيتعين ارجاع هذا القول الى قول الجمهور على الوجه الذي قلنا والا فقول الجمهور بعدم وجوب العزم على مريد التأخير على خلاف ماقلناه هو الذي عليه المعول لانه هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة كما أسمعناه من قبل

(١) قال المصنف «ومنا من قال يختص بالاول الى آخره» قال الاسنوي شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع الى آخره أقول أصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع على معنى أن الفعل اذا وقع في أي جزء من اجزاء وقته المقدر له أولا شرعاً كان أداء لا قضاء ويقولون ان وقت الاداء هو الذي لا يفصل الواجب سواء كان هو الجزء الاخير الذي لو اخر عنه يأثم بالتأخير أو انه الوقت الذي يتصف الفعل بأنه وقع وأدي فيه على مايأتي بيانه فهؤلاء لا ينكرون أن الوقت الذي قدره الشارع أولا لفعل الواجب الموسع وقت لادائه بمعنى انه اذا وقع فيه كان اداء لا قضاء كما انهم لا ينكرون اصل الوجوب الموسع كما ستعرف ولذلك وضع صاحب جمع الجوامع المسألة هكذا الأكثر أن جميع وقت الظهر وقت لادائه الى آخر الاقوال فجعل الخلاف

الآن في أول الوقت ان بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا نافلة احتجوا بأنه لو وجب فى أول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه فى أى جزء من أجزائه » أقول هذا تقسيم آخر الوجوب باعتبار وقته وحاصله أن الفعل المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة أقسام . أحدها أن يكون وقته مساوياً

فى أن جميع وقت الواجب الموسع هو وقت الاداء أو وقت الاداء الاول الى آخر ما حكاه من الاقوال. ومبنى الخلاف أن فريقاً من العلماء قالوا انه لاوجوب فى العبادات الا وجوب الاداء غير أن وقت وجوب الاداء موسع غير أن فريقاً من هذا الفريق قال بوجوب العزم على مريد التأخير والفريق الثاني يقولون ان وقت الاداء لا يفضل على الواجب كما صرح به الجلال حيث قال والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب اه فلا ينافى أنهم يقولون ان وجوب الاداء غير نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ولا ينكرون أيضاً أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع فى أى جزء منه كان أداء لاقضاء وقد اختلف أصحاب هذه الطريقة على أربعة أقوال حكاها صاحب جمع الجوامع بقوله وقيل الأول فان أخر فقضاء وقيل الأخير فان قدم فتعجيل والحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر والكرخى ان قدم وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا اه فانظر كيف جعل صاحب جمع الجوامع الخلاف فى وجوب الاداء فقط لافى نفس الواجب الموسع والجلال أول القول بأن الاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع وحمل ذلك القول على معنى اتفاقها على أن وقت الاداء لايفضل الواجب وكيف لم ينسب القول بأنه الآخر فان قدم فتعجيل الى الحنفية لأنهم لايقولونه كما أنه لم ينسب للكرخى مانسبه اليه البيضاوى لأن الكرخى يقول بما يقول به الحنفية من أن وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر غير انه يشترط شرطا لبقاء مافعله المكلف قبل الآخر واجبا شرطا هو بقاؤه مكلفا الى آخر الوقت. وقول المصنف ومنا من قال يختص بالاول صريح فى أن القائل به من الشافعية

له لايزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق. الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوّز التكليف بالمحال الا أن يكون لغرض القضاء فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحيض والصبا وقد بقي مقدار تكبيرة. واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر[1] لان ذلك مخصوص بما اذا لم يمكن فعل ركعة في الوقت فان فعل فهي أداء على المشهور عندنا فالاحسن أن يقول الا لغرض التكميل خارج الوقت. الثالث أن يزيد الوقت على الفعل وهو الذي نسميه بالواجب الموسع. وفيه خمسة مذاهب: أحدها وهو اختيار الامام وأتباعه وابن الحاجب أن الامر بذلك يقتضي ايقاع الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولا أو آخراً لان قوله صلى الله عليه وسلم « الوقت مابين هذين » متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الاجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الاصحاب ان الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً واهمل المصنف التصريح بوجوبه باول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه. والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين ان الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الاول الا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ونقل الامام في آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب

(١) قال الاسنوى « واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر الى آخره »أقول لا رواية تشترط ان الذى أدرك ركعة في الوقت ليس باداء عند المصنف بل عنده في كون الفعل اداء وقوع جميعه في الوقت كما انه اعتبر فى القضاء وقوع جميعه خارج الوقت بقرينة ماقاله فى بيان المعتبر في الاداء والقضاء الاصطلاحيين فتعين ان يكون مراده بالقضاء هنا مطلق الفعل فى وقت آخر وأما كونه اداء بالمعنى الاصطلاحى أو قضاء أولا يسمى فذلك شيء آخر يبين فى موضعه وذلك لان المصنف انما يتكلم فيما اذا نقص الوقت عن الفعل ولم يسمه والمخالف في هذه الحال هو زفر من اصحاب أبي حنيفة فانه يقول لا يجب الفعل على من صار بصفة التكليف فى آخر الوقت وكان الباقى لايسع الفعل كله لأن ايقاع الفعل فى وقت

واختاره الآمدي ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب وصححه النووي فى شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهانى فى شرح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكي أنه قول اكثر الشافعية . وقوله « والا لجاز » أى احتج الذاهب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك فى أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه فى أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال . ورده المصنف بوجهين : أحدهما ان العزم لايصلح أن يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل . الثانى انه اذا عزم فى الجزء الاول من اجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو اما أن يجب العزم فى الجزء الثانى أيضا أولا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل وهى الاعزام مع أن المبدل واحد فان قيل قد يكون صالحا للبدل فى ذلك الوقت لامطلقا فاذا أتي بالبدل فى هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل فى هذا الوقت لا فى كل الاوقات . قال فى المحصول هذا ضعيف لان الامر لايفيد التكرار بل لايقتضى الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل فى هذا الوقت فقد صار قائما مقامه فى المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به .قال فى البرهان والذى

لا يسعه محال فلا يقع التكليف به اتفاقا وان قال بعضنا بجوازه عقلا وغير زفر يقول لايلزم أن يكون التكليف بايقاع الفعل فى الوقت الذى لا يسعه بل نقول بوجود أى جزء من أجزاء الوقت ولو بمقدار يدرك فيه التحريمة ينعقد سبب الوجوب ليفعله المكلف فيما بعد سواء كان فيما بقى من الوقت وما بعده اوفيما بعده فقط فمراد البيضاوى بالقضاء هنا القضاء بالمعنى اللغوي لان القائلين بالوجوب اختلفوا وفصلوا فى كون الفعل حينئذ اداء فبعضهم شرط فى كونه كذلك ان يفعل ركعة على الاقل فى الوقت وبعضهم قال يكفى فى ذلك ان يدرك التحريمة فى الوقت ومنهم من سماه قضاء او اداء ناقصاً فكيف يمكن مع هذا ان يراد القضاء الاصطلاحى هنا بل المراد ما ذكرنا بقرينة المقام

أراه انهم لايوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها وهذا الذى قاله فيه تبيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف . وهـذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع والثلاثة الآتية منكرة له[1]. وقوله «ومنا

---

(١) قال الاسنوى «والثلاثة الآتية منكرة له اه» أى للواجب الموسع وقد علمت مما قدمناه أن اصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع بمعنى الواجب الذى قدر له أولا وقت من قبل الشارع يسعه و يسع غيره وانما ينكرون أن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا يفضل على الواجب و يقولون ان وقت الاداء بهذا المعنى لايفضل الواجب ثم بعد ان اتفقت الاقوال الثلاثة على هذا المقدار اختلفت فنها قول أنه الاول وقول أنه الآخر وقول انه ما يتصل به الاداء و يقع فيه الفعل وهذا لا ينافى القول بالواجب الموسع بالمعنى الذى قلناه على انك علمت مما سبق أن هذه الاقوال الثلاثة لايخالف بعضها بعضا ولا تخالف قول الجمهور كما ان الحنفية يقولون ان وقت الوجوب الموسع الذى هو بمعنى شغل الذمة هو جميع الوقت الذى قدره الشارع أولا للفعل وان وقت وجوب الاداء هو الجزء الذى يقع فيه الفعل من وقت الوجوب الموسع الذى هو بمعنى شغل الذمة فتلخص أن الاداء يطلق و يراد منه المعنى الاصطلاحي المقابل للقضاء وهذا لاخلاف فى أن وقته هو جميع الوقت المقدر اولا شرعا للفعل و يطلق ايضا على معنى الاتيان بالفعل امتثالا وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف فالجمهور على ان وجوب الاداء بهذا المعنى موسع وغيرهم بحسب ظاهر الامر يقول هو الاول او الآخر او ما يتصل به الفعل غير ان التحقيق ان مراد الكل واحد لان من قال هو الاول اراد ان الفعل لايتصف بالاداء اي بكونه مؤدى ومأتيا به امتثالا على الوجه الاكمل الا فى اول الوقت فلا ينافي ما قاله الجمهور من ان وقت الامتثال موسع ومن قال هو الآخر اراد ان الوقت الذي يتحتم فيه الاتيان بالفعل امتثالا بنفسه هو الجزء الآخر الذي يسع الفعل فقط فلا ينافى ما قاله الجمهور ايضا من ان وقت الامتثال موسع وهم لا يخالفون فى ان الوقت

من قال الخ» شروع فى ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع: أحدها ان الوجوب يختص بأول الوقت فان فعله فى آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم

اذا تضيق بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب تحتم الامتثال فيه والذين قالوا بأن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا يقولون ان وقت وجوب الاداء بهذا المعنى الشامل لجميع الوقت و يسميه غيرنا وجوبا موسعا نسميه نحن وجوبا بمعنى شغل الذمة وأما الاداء الذى هو بمعنى تفريغ الذمة مما شغلها فوجوبه انما هو وقت تفريغ الذمة بالفعل من الواجب فهو الوقت الذى يقع فيه الفعل و يتصل به أداؤه أي تفريغ الذمة به . ومما قدمناه تعلم ان ما نسبه المصنف من أن الحنفية قالوا يختص بالاخير وفى أول الوقت تعجيل ان كان مراده من التعجيل كونه فعلا قبل الوقت وقبل الوجوب فنسبته للحنفية غلط لان الحنفية لم يقل أحد منهم بذلك وان كان مراده ما بيناه سابقا فهو لايخالف قول الجمهور فيكون مانسبه الاسنوي أيضا للحنفية من أنه اذا عجل كان نفلا غلطا أيضا وكيف يقول به الحنفية وهو مذهب باطل فمذهب الحنفية هو ما قررناه ولا يخالف ماقاله الاكثر فلاخلاف بين الحنفية والشافعية فى أن الفعل واجب فى جميع الوقت وان جميعه من أوله الى آخره وقت لوجوبه ووقت لادائه على معنى أنه فى أي جزء من الوقت أوقعه المكلف كان أداء بالمعنى الاصلاحى المقابل للقضاء ولم يكن قضاء بالمعنى الاصطلاحي المقابل للاداء وكان وقتا لادائه على معنى انه وقت للاتيان به امتثالا وأن للمكلف أن يوقعه فى أى جزء من اجزاء الوقت فاذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب فقط تحتم الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا فى هذا الجزء من الوقت بحيث لو لم يفعله بلا عذر حتى خرج الوقت كان عاصيا فكما ان الفعل واجب على وجه ماذكر عند الشافعيه فى كل جزء من اجزاء الوقت والمكلف مخير فى ايقاعه فى أى جزء اراد ايقاعه فيه والتضييق يتحقق فى الجزء الاخير كذلك الفعل واجب عند الحنفية على الوجه المذكور الذى قال به الشافعية حذو القذة بالقذة . نعم فرق الحنفية بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء فقالوا ان

«الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله» والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية صرح به الامام فى المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن

نفس الوجوب عبارة عن شغل ذمة المكلف وان ذلك يتحقق بمجرد انعقاد سبب الوجوب بناء على خطاب الوضع وان وجوب الاداء الذى يتصف الفعل فيه بالوقوع حقيقة وتفرغ به الذمة مما شغلها او يتحتم فيه الوقوع هو اثر خطاب التكليف وبناء على هذا الفرق لم يعينوا جزءا من اجزاء الوقت يتحقق فيه وجوب الاداء ويتعلق فيه خطاب التكليف بطلب تفريغ الذمة مما شغلها الا الجزء الاخير الذى يسع الواجب فقط فقالوا كل جزء يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل من الوقت هو وقت الاداء ويتعلق خطاب التكليف فيه فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا الجزء الذى يسع الواجب فقط ولم يفعله قبله تعين ذلك بنفسه حينئذ وقتا للاداء بمعنى تفريغ الذمة فكان مايسميه الشافعية وجوب اداء موسع هو الذى يسميه الحنفية نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة والذى سماه الحنفية وجوب أداء هو وجوب تفريغها مما شغلها بالفعل بمعنى أن ذمة المكلف لا تصير فارغة مما شغلها الا فى وقت الاتيان بالواجب امتثالا وهذا لا يخالف فيها احد فلذلك صرح السعد فى التلويح وغيره أن الخلاف بين أكثر الحنفية الذين فرقوا بين الوجوبين وبين أكثر الشافعية الذين لم يفرقوا خلاف فى التعبير فقط وأن ماسماه أكثر الحنفية وجوبا بمعنى شغل الذمة وجعلوه مغايراً لوجوب الاداء هو ما سماه أكثر الشافعية وجوب أداء موسعا والكل متفقون على أن المكلف لواخر الفعل عن أول الوقت لا يعصى متى فعل الواجب فى أى جزء من أجزاء الوقت ولا يكون عاصيا الا اذا أخرج فعل الواجب عن جميع اجزاء الوقت فكل من الحنفية والشافعية قائلون بمقتضى نصوص الكتاب والسنة فى هذه المسألة ولو أن الذين نقلوا الخلاف بين هؤلاء الائمة تحروا فى النقل وتحققوا من تلك المذاهب لما وجدوا بين أصحابها خلافا يستحق القال والقيل وتشنيع كل على الآخر .

أصحابنا . وهذا القول لا يعرف في مذهبنا[1] ولعله التبس عليه توجيه الاصطخرى

(١) وقال الاسنوى « وهذا القول لا يعرف فى مذهبنا » الى آخره . وقال الولى العراقى حكاه الامام الرازى فى المعالم وهو غلط فلم يقل به أحدمنهم ولعل سبب الاشتباه أن الشافعى حكاه فى الام عن بعض أهل الكلام ا ه . وقال فى النجم اللامع وهذا ما حكاه أبو الحسين فى المعتمد وصاحب المصادر عن بعض الشافعية وكذا الامام فى المعالم والبيضاوى فى المنهاج وانكر ابن الرفعة هذا القول وقال لم أجده فى الكتب المشهورة وقائلوه تمسكوا بامور لا تسلم عن اعتراض معترض واحسنها ما أخذ من قول امامنا الشافعى فى الحج ان قوما من اهل الكلام وغيرهم ممن يقولون ان وجوب الحج على الفور يقولون ان وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو اخره عن اول الامكان عصى بالتأخير وهذا من امامنا جرى على سبيل النقل لا على سبيل الموافقة اه . وتمسك أصحاب هذا القول بحديث «الصلاة فى اول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله» رواه الترمذى قالوا ولا يوجد هنا مقتض للعفو الا العصيان بخروج الصلاة عن وقتها فدل ذلك على ان وقت ادائها هو الاول فان اخرها عنه كان عاصيا بالتأخير وتمسكوا أيضا بأن الوجوب مع جواز التأخير متنافيان والاصل ترتب المسبب على السبب فيكون الوجوب الذى هو مسبب فى أول الوقت وفعله فيما بعده قضاء لكن أبا بكر الباقلانى نقل الاجماع على نفى الاثم ولذلك قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء أى فلا اثم بالتأخير عن أول الوقت وسوق الحديث يدل على هذا فان سوقه يقتضى أن الفعل على كلا الحالين واقع فى الوقت غير أنه تارة يكون فى أوله فيكون رضوان الله وتارة يكون فى آخره فيكون عفو الله وهذا يقتضى أن الصلاة فى أول الوقت أكثر ثوابا وأفضل من الصلاة فى آخره فليس المراد بالعفو العفو الذى هو مقتضى العصيان بخروج الصلاة عن وقتها لان الحديث صريح أنها واقعة فى وقتها اما فى أوله واما فى آخره فلا وجه للقول بأنه ان أخر فقضاء بالمعنى المصطلح خصوصا بعد ماسمعت ان صاحب هذا القول لا ينكر أن وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع فى

حيث ذهب الى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار. نعم نقله الشافعى فى الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم

أى جزء من أجزائه كان أداء لاقضاء لافرق فى ذلك بين أول الوقت ووسطه وآخره: والقول الثالث وهو أن وقت الاداء هو الآخر محكى عن الحنفية فأول الوقت عند هذا القائل سبب لجواز الفعل فيه والآخر سبب لتحتم الفعل فيه فيكون المأتى به قبل الآخر تعجيلا كاخراج الزكاة قبل الحول بعد ملك النصاب وتعجيل الدين قبل حلول الاجل وظاهر كلام امام الحرمين فى البرهان اختياره ورده ابن التلمسانى بأن التقديم لا يصح فيه بنية التعجيل اجماعا نعم هو منقول عن الحنفية أو اكثرهم كما نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن المشهور عن الحنفية والمعروف فى كتبهم ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذى يسع الفعل ولا يفضل عنه كما قاله الصفى الهندى وحكاه صاحب جمع الجوامع عن الحنفية تبعا لوالده وللصفى الهندى واستدرك عليه الزركشى بقوله لكن المشهور عنهم قول الجمهور كما ثبت فى كتاب الوصول الى ثمرات الاصول اه واذا رجعت لما قدمناه تعلم أنه لاخلاف بين قول الحنفية ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذى يسع الفعل ولا يفضل عنه وبين قولهم بما قاله الجمهور من أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسيأتى تحقيق مذهب الحنفية ان شاء الله تعالى وأما مانسب الى الحنفية من أن وقت الاداء هو الجزء الآخر فالمصرح به عندهم أن معناه أن هذا الجزء الآخر هو وقت الاداء الذى لايجوز اخراج الفعل عنه وهو الجزء الاخير الذى يسع الواجب فقط وأن معنى قولهم فان قدمه فتعجيل أنه تعجيل قبل هذا الجزء الاخير الذى يتعين بنفسه وقتا للاداء عند التضيق وأما ماقبله من أجزاء الوقت فلا يتعين وقتا للاداء الا باتصال الاداء به ووقوعه فيه ويدل لهذا قياسهم ذلك على تعجيل أداء الزكاة بعد انعقاد سبب الوجوب بملك النصاب وعلى أداء الدين قبل حلول الاجل ولذلك قال الاسنوى ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو فى التعجيل كمن عجل دينا أو زكاة وقد ذكر فى البرهان

ممن يفتي ممن يقول ان وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضا أن يكون سبب هذا الغلط . والثانى أن الوجوب يختص بآخرالوقت فان فعل فى

مايقتضيه اه فان كان ماذكرناه هو مراد من نقل هذا القول ونسبه للحنفية فلا يكون حينئذ بينهم وبين قول جمهور الحنفية والشافعية خلاف وان كان مراده أن الفعل غير واجب قبل الجزء الاخير وأن فعله قبل الاخير فعل قبل دخول الوقت كان نقله عن الحنفية غلطا كما أن نقل القول بأنه الاول اذا أخذناه بظاهره غلط كما صرح بذلك الكمال ابن الهمام فى تحريره وقطع سراج الدين الهندى بأن المعزو الى الحنفية ليس صحيحا عنهم قاله فى التقرير على التحرير. القول الرابع ما نقله المصنف عن الكرخي أن المكلف به فى أول الوقت الى آخره . أى فهو موقوف فان بقى بصفة التكليف الى آخر الوقت كان مافعله واجبا والا فنفل كذا حكاه عنه الامام والآمدى وابن الحاجب قال الزركشى وانما قال ذلك فرارا مما ورد على أصحابه من تعلقه بآخر الوقت من اجزاء النفل عن الفرض فاختار هذه الطريقة وهى ضعيفة لان كون الفعل حال الايقاع لايوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد وحكى عنه أن وقت أداء الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان كذا حكاه عنه الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وحكى عنه الآمدى القولين معا ولكن الكرخي لايخالف غيره من الحنفية الا فى اشتراط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت ان أوقع الفعل قبله فى وقوع الفعل واجبا ولا يخالفهم فى أصل الوجوب عند انعقاد السبب ولا فى أن جميع الوقت المقدر أولا شرعا للفعل هو وقت اداء الفعل على معنى أن الفعل فى أى جزء من أجزاء هذا الوقت وقع كان اداء لاقضاء ولا في أن وقت الاداء هو ما اتصل به الفعل من هذا الوقت الا اذا تضيق الوقت فوقت أدائه الذى لايجوز التأخير عنه هو الجزء الآخر الذى يسع الواجب ولا يفضل عنه ولذلك قال الجلال فى بيان قول الكرخى فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ماقدمه نفلا فشرط الوجوب عنده أن يبقى من أدرك الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به الوجوب وان أخر

أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها . ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو فى التعجيل كمن عجل دينا أو زكاة وقد ذكر فى البرهان مايقتضيه لكن نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل أنه يقع نفلا وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل

الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرط فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه اه فأشار الجلال بقوله فان لم يبق الى آخره الى أن الفعل اذا قدم على آخر الوقت بأن فعله المكلف قبله فى الوقت كان حكمه بحسب ماعند الخلق موقوفا فان بقى بصفة التكليف تبين بذلك أن الفعل كان واجبا عند وقوعه فان لم يبق كذلك بأن عرض له ما أزال عنه صفة التكليف كأن مات أو جن تبين أن مافعله قبل آخر الوقت كان نفلا عند وقوعه وانما كان حكمه بحسب ماعند الخلق موقوفا كما يعطيه قول الجلال المتبين به الوجوب لان الفعل فى الواقع ونفس الامر اما واجب أو نفل فان كان الله تعالى قد علم أن المكلف يبقى بصفة التكليف الى آخر الوقت فالفعل واجب عند وقوعه فى الواقع ونفس الامر وان كان الله تعالى قد علم أن المكلف لا يبقى كذلك فالفعل نفل عند وقوعه فى الواقع ونفس الامر فالفعل حينئذ عند وقوعه فى الواقع ونفس الامر اما موصوف بالوجوب فقط واما موصوف بالنفلية فقط فاندفع ما اعترفوا به على قول الكرخى من أن كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد وذلك لان المخالف للقواعد هو عدم اتصافه بهما فى الواقع ونفس الامر أما التوقف فى الحكم وعدم الجزم بأحدهما بعينه حتى يتبين الحال فلا مانع منه وليس مخالفا للقواعد لأن الموقوفات كذلك فى الشرع كثيرة فمعنى قول المصنف فى قول الكرخى ان بقى على صفحة الوجوب يكون واجبا الخ أنه ان بقى كذلك تبين أنه كان واجبا والا تبين أنه كان نفلا وأشار الجلال بقوله فى شرح مذهب الكرخى من أدرك الوقت بصفة التكليف مع قوله ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف الى أن موضوع كلام الكرخى فيمن كان بصفة التكليف وكان الغالب عليه

اجماعا كما قاله ابن التلمسانى فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجبا وان لم يكن على صفتهم بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا فى المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون

السلامة الى آخر الوقت وليس الكلام فيمن لم يكن بصفة التكليف فى أول الوقت ولا فيمن عرض عليه ما أزال عنه صفة التكليف فى وسط الوقت وعاد الى الاتصاف بها فى آخر الوقت سواء زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت أو زالت قبل الفعل وعادت فى آخر الوقت فان الكرخى فى هذه الاحوال كغيره يقول المعول عليه فيها على كل حال هو آخر الوقت وليس موضوع اشتراط الكرخى فيما ذكر لان الوقت متى تضيق ولم يبق منه الا ما يسع الواجب وكان المكلف فى هذا الجزء بصفة التكليف وجبت عليه الصلاة اجماعا وكان ذلك الجزء وقت الاداء اتفاقا بين الجميع وليس الكلام أيضا فيمن ظن عدم السلامة كأن ظن الموت أو ظنت الحيض فان وقت الاداء يتضيق فى حقه فان أخر عن وقت الامكان عصى ومن هذا تعلم اندفاع قول الاسنوى ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل الى آخره وعدم وروده على عبارة المصنف لان موضوع الكلام فيمن كان بصفة التكليف فى أول الوقت وكان الغالب عليه السلامة وبقى بصفة التكليف الى آخره أو زالت صفة التكليف و بقيت زائلة الى آخر الوقت أما من غلب على ظنه عدم السلامه أو زالت عنه صفة التكليف قبل الفعل أو بعده وعادت فى آخر الوقت فليس من موضوع خلاف الكرخى . وأشار الجلال بقوله فى شرح قول الكرخى ويؤمر به قبله الى ان ما قاله الكرخى من شرط البقاء فى وقوعه واجبا لا ينافى أنه يقول بناء على ما هو الاصل والغالب فيمن ظن السلامة من البقاء على صفة التكليف بوجوب الفعل بمعنى شغل الذمة بالفعل قبل الشروع فيه وبوجوب أدائه عند الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى تضيق الوقت ولم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين ذلك الوقت

أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقائه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع عن الكرخى أن الوجوب يتعلق بوقت

وقتا للاداء . والحاصل أن الكرخي يقول فيمن أدرك الوقت وهو بصفة التكليف وكان الغالب على ظنه السلامه أن الفعل يجب عليه بدخول الوقت بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة به قبل الشروع وأن وقت الاداء هو ما يتصل به الفعل و يقع فيه فهو وقت الاداء وان لم يفعل حتى تضيق تعين الجزء الاخير من الوقت للاداء فان اتى بالفعل فى هذه الحال قبل التضيق ثم عرض عليه فى آخر الوقت ما أزال صفة التكليف تبين أنه لم يكن واجبا وهذا هو معنى قوله الآتى فى أول الوقت ان بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا فنافلة وبهذا تعلم أن الكرخى يقول ان الفعل وقت وقوعه موصوف بالوجوب ظاهراً بناء على أن الاصل بالبقاء على صفحة التكليف وهذه هى الطريقة المشهورة عن الكرخي وما عداها فهو خلاف المشهور . وحاصل ما فى هذا المقام أن جمهور الشافعية يقولون ان وقت الظهر مثلا جميعه وقت لأدائه سواء وقع الفعل فى كله أو فى جزء منه فوقت الأداء عندهم كل الوقت لاجزء منه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل فى الكل أو البعض ففى أى جزء وقع من هذا الوقت كان أداء ولا يأثم الا باخراج الفعل عن هذا الوقت ولا يقولون بوجوب سوى هذا الوجوب فى العبادات وعند الحنفية ومنهم الكرخى أن هناك وجوبين أحدهما وجوب بمعنى شغل الذمة وهذا ينبنى على انعقاد السبب فبمجرد دخول وقت الصلاة ينعقد السبب وتجب الصلاة على المكلف بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة بالصلاة وأما وجوب الاداء بمعنى تفريغ الذمة مما شغلت به فوقته هو الجزء الذى وقع فيه الاداء بمعنى أن وقت الاداء يتعين لذلك بوقوع الفعل فيه واتصاله به الى أن يتضيق الوقت فيتعين الجزء الاخير وقتا للاداء بمعنى تفريغ الذمة وليس معنى وقت الاداء ماقيل انه جزء لا بعينه من اجزاء الوقت وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل فى الوقت فان لم يفعل حتى

غير معين ويتعين بالفعل ففى أى وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين معاً الآمدي في الاحكام . وقوله « احتجوا » أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب فى أوله لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعاً

تضيق الوقت تعين وقت الاداء بنفسه وهو الجزء الاخير لانه لوكان كذلك لكان وجوب الاداء بمعنى تفريغ الذمة مما شغلها سابقا على الوقت الذى يقع فيه الفعل ويتصل به وأن وقت الاداء أيضا يكون سابقا على الوقت الذى يقع فيه الفعل حيث كان وقت وجوب الاداء هو القدر المشترك وأن الذى يتعين هو الخصوصية لانه حينئذ يكون من الواجب المخير والحنفية كالشافعية لا يقولون ان ذلك من قبيل الواجب المخير لان الواجب المخير كما تقدم هو القدر المشترك لمنحصر فى متعدد محصور معين بالنوع وما نحن فيه ليس كذلك لان الواجب واحد بالشخص والوجوب الذى هو وصفه كذلك كما يأتى فوجوب الاداء عند الحنفية يكون مع الشروع فى الفعل ووقته هو الوقت الذى يقع فيه الفعل ويتصل به وبالجملة لاخلاف فى ان وجوب الاداء بمعنى تفريغ الذمة هو أثر خطاب التكليف وان أثر خطاب الوضع هو انعقاد سبب الوجوب فقال الاكثرون بمجرد انعقاد سبب الوجود بمقتضى خطاب الوضع يجب اداء الواجب بمعنى الاتيان به امتثالا بمقتضى خطاب التكليف فيتحقق وجوب الاداء بهذا المعنى وهذا الوجوب موسع فوقته جميع وقت الفعل المقدر له أولا شرعا ولو كان زائداً عليه يسعه وغيره فالوقت الذى تعلق فيه خطاب التكليف بوجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا عند الاكثر هو جميع ذلك الوقت الذى قدر له اولا شرعا لاجزء منه بعينه هو الاول كما هو ظاهر القول الاول وان كان التحقيق كما علمت انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الآخر كما هو ظاهر القول الثالث وان كان التحقيق أيضاً انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الجزء الذى يقع فيه الفعل ويتصل به كما يقول الحنفية وان كان التحقيق أيضاً أن الحنفية لايخالفون الجمهور خلافا معنويا فالواجب الموسع عند الاكثر واحد ووقت وجوب ادائه واحد وهو كل الوقت المقدر له أولا شرعا ولا تعدد فيه فالقول بناء على

فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قاله فى المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع فى التحقيق يرجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء فى وقت مّا اما أوله أو وسطه أو آخره ، فجرى مجرى قولنا فى الواجب المخير ان الواجب اما هـذا أو ذاك فكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل فى المخير وبين أجزاء الوقت فى الموسع ونحن لم نوجب الفعل فى أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده

قول الاكثر ان الواجب الموسع يرجع الى الواجب المخير بالنسبة الى الوقت كانه قيل للمكلف افعل اما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والواجب المخير والفرق بينهما كما بينه الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع أتم بيان كذا قاله شيخنا الشربينى فى تقريره على ذلك الشرح وذلك لاننا متى علمنا أن الواجب الموسع واحد لا تعدد فيه وان وقت ادائه واحد لا تعدد فيه وأن الواجب المخير هو واحد مبهم من شيئين أو أشياء متعددة محصورة فى عدد معين بالنوع كما سبق فمن أين يجىء أنه من قبيل الواجب المخير فى الوقت فيكون كالمخير فى المفعول ، وبهذا علم أن مراد البيضاوى من قوله قلنا المكلف مخير بين أدائه فى أى جزء من اجزائه اهـ أن كل الوقت المقدر له أولا شرعا وقت لادائه والاتيان به امتثالا سواء وقع الفعل فى جميعه أو فى جزء منه ففى أى جزء وقع صحيحا كان اداء واتيانا بالفعل امتثالا وبذلك يندفع الاعتراض المذكور ويبطل قول الاسنوى والجواب ماقال فى المحصول واشار اليه المصنف أن الواجب الموسع فى التحقيق يرجع الى المخير لان الفعل الى آخره لان ما قاله فى المحصول مما ذكر مردود وأشار الى رده الجلال المحلى فى شرحه المذكور كما سبق فالمصنف هنا لم يشر الى ذلك ولا أراده وكذلك يبطل ماقاله غير الاسنوى من شراح المنهاج مما وافق قول الاسنوى المذكور وقد بينا ذلك بأوسع من هذا فى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

قال « * فرع * الموسع قد يسعه العمر [١] كالحج وقضاء الفائت فله التأخير مالم يتوقع فواته ان أخر لـكبر أو مرض » أقول هذا التقسيم فى الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً . وحاصله ان الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضاء الفائت اي اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور [٢] وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم

---

(١) قال المصنف « فرع الواجب الموسع قد يسعه العمر الى آخره » قال الاسنوى « هذا التقسيم فى الواجب الموسع الى آخره » أقول ينقسم الواجب الموسع اذا اثبتناه أخذا من كلام المصنف وغيره الى ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكلف بمقتضى خطاب الوضع كوقت الظهر مثلا والى مايكون وقته العمر كالحج وقضاء الفوائد بعذر وهذا الفرع مختص بالقسم الثانى وهو ما وقته العمر كما أن ما تقدم مختص بالقسم الاول وهو مايكون وقته محدود الطرفين عند المكلف

(٢) قال الاسنوي « فان فات بتقصير الى آخره » أقول وجه ذلك أن التفويت بغير عذر معصية كبيرة يجب التوبه منها فورا ومن تمام التوبة الاقلاع عن المعصية والاقلاع عنها لايكون الا بتدارك مافاته فكان فعل الفوائت بغير عذر واجبا على الفور وليس كلام المصنف فيه وانما كلامه في الواجب الموسع الذى وقته العمر والذى منه الفوائت بعذر فكان وضع المسألة معينا لهذا المراد ولذلك قال الاسنوى أى اذا فات بعذر فعبر بأى للاشارة الى ماذ كر . وحاصل حكم الموسع محدود الطرفين أنه يعصى فيه بأحد أمرين الاول خروج وقته المقدر له أولا شرعا بدون أن يفعله فيه مع اتصافه بصفات التكليف والتمكن من فعله فيه والثاني تأخيره عن وقت الامكان الذي ظن فوته عقبه مع ماذ كر أيضا وقد نقل ابن الحاجب فى مختصره الاتفاق على عصيانه فى هذه الحال سواء بقى بعده أو لم يبق وأما من ظن السلامة فى الوقت ومات فى أثنائه فانه لايكون عاصيا على الاصح اذا لم يفعل فى وقت الامكان وقيل يعصى اذا لم يفعل فى وقت الامكان قال فى المستصفى وهو خلاف اجماع السلف بل محال أن يعصى بعد جواز التأخير

الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب اي يغلب على ظنه فواته كما صرح به فى المحصول قال : فان توقع اى ظن الفوات اما لكبر سن او لمرض شديد حرم

فان قال جاز التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا محال لان العاقبة مستورة والفرق بينه وبين الموسع الذى وقته العمر كما قال ابن الحاجب أن الموسع الذى وقته العمر لو جاز له التأخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا فلا يبقى واجبا لان وقته العمر كله فلا بد من أن لايفوت فيه فاذا أخر ومات فجأة فقد ترك فعله فى وقته الذى هو تمام عمره ولا يتصور التلافي باتيان المثل فلو لم يعص أيضا لم يبق واجبا اذ لم يكن تاركه حينئذ مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الذى وقته محدود الطرفين كما فى الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته لايقتضى ذلك لان الشارع عين لهذا الواجب الوقتى الموسع وقتا محدود الطرفين المعلومين للمكلف فيعلم المكلف انه يجوز له التأخير الى الجزء الاخير منه الذى يسع الواجب فقط وهناك يتضيق الوقت ويتعين هذا الجزء الاخير وقتا لاداء الواجب فلومات فجأة قبل هذا الجزء الاخير فالترك هنا وان وجد فى جميع وقته لكن ليس لصنع العبد فيه دخل بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدره بل فوات الواجب انما كان بموت المكلف وهو يظن البقاء والسلامة قبل أن يتضيق الوقت ويتعين وقت الاداء فى الجزء الاخير فلا يعصى وأما الواجب العمرى فالشارع لم ينص على وقته بحيث يكون معلوم الطرفين للمكلف ولم يحدد طرفيه بعلامات وضعها لذلك كما فعل فى الموسع الوقتى فلم تكن سعته معلومة للمكلف حتى يقال ان الشارع أجاز له تأخيره أول وقته الى الوقت الذى يتضيق فيه فلهذا أناط الشارع الأثم فيه بتركه مع التمكن بالتأخير اختيارا في جميع وقته الذي يتبين انتهاؤه بالموت الا ترى أنه لو أخر الموسع الوقتى حتى خرج جميع وقته المقدر له أولا شرعا كان آثما ولو مع ظن السلامة فى جميع الوقت فكذلك اذا ظن السلامة والبقاء عشر سنين مثلا مع الاستطاعة فمات بعد خمس سنين فالظن لا يغير تقدير الشارع لوقت الواجب العمرى وانه تمام العمر الواقعى لا العمر المظنون فكان وقته خمس سنين فقط وقد تبين بموته أنه ترك الواجب مع التمكن بتأخيره

التأخير عند الشافعي . وما قاله في المرض مسلم وهو معني قول الاصحاب في الفروع انه اذا خشي العضب يتضيق عليه الحج على الصحيح واما ما قاله في

في جميع وقته المقدر له شرعا بمقتضى خطاب الوضع وهو تمام العمر الواقعي فيأثم ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت ولا يكون موته فجأة قبل تمام العمر المظنون عذرا له في الترك لأنه لا عبرة شرعا للوقت المظنون لأن المكلف لا يجهل جواز الموت عليه في كل آن ولحظة وانه لا يعلم الوقت الذي يموت فيه فكان الوقت الذي يتضيق فيه وجوب الاداء غير معلوم للمكلف ولذلك اختلف العلماء مع اتفاقهم على أن وقت الموسع العمري العمر الواقعي في وجوب الحج وقضاء الفوائت بعذر على الفور أو التراخي فقال فريق هو على الفور وقال فريق هو على التراخي فقول الاسنوي وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقيت الى آخره مبني على القول بأنه على التراخي وهو قول محمد بن الحسن ورواية عن أبي حنيفة ومعنى الوجوب على التراخي عدم لزوم الفعل على الفور لا بمعنى تعين التأخير فيجوز على هذا القول تأخير الحج عن العام الأول من أعوام الاستطاعة قال الجلال تفريعا على هذا القول فمن أخره بعد أن أمكنه فعله مع الظن بالسلامة من الموت الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصي على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصي لجواز التأخير له وعصيانه في الحج من آخر سني الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها اه فأشار الجلال بقوله مع الظن بالسلامة من الموت الى أنه مع الشك أو ظن عدم السلامة يكون عاصيا بالأولى وأشار بقوله الى مضي وقت المتعلق بقوله آخره أو بقوله السلامة الى أنه يكفي للعصيان في الحج ونحوه الموت قبل الفعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الموسع الوقتي كالصلاة ومقتضى كلام البيضاوي هنا أن الواجب العمري يسمى واجبا موسعا وقد اعترض عليه الامام السبكي فقال اذا لم يعلم آخر الوقت كيف يحكم أنه موسع ويضيق ولا تكليف الا بعلم فتسميتهم ذلك موسعا مجاز لمشابهته الموسع اه وقال غيره وهذا القسم أي الواجب العمري أدخلوه في الموسع وليس منه عند التحقيق لانه ليس منصوصا

الشيخ فممنوع بل جوز اصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً فى العصيان بعد الموت وصححوا انه يعصى مطلقاً .

على وقته وأيضا الموسع هو الذى يعلم المكلف صفته بحيث يشرع له تأخيره عن أول الوقت الى ثانيه وما كان آخره آخر العمر لايتحقق فيه ذلك اذا قلنا انه واجب على التراخى لاعلى الفور على مارجحه كثير من الحنفية والشافعية ولذلك قال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع ومما تقرر أن الواجب الموسع ماقدر له وقت يزيد على وقت أدائه وان ماوقته العمر كالحج والمندوب الذى لم يؤقت والفائت بعذر وغير رمضان لايسمى بالواجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازى فقد تجوزلشبهه بالموسع قال ولأجل ذلك جعله الحنفية قسما برأسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى موسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمونه ظرفا والى مضيق وهولما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو مالا يعلم زيادته ولامساواته كالحج اه غير أن ماقاله العطار فى بيان المشكل عند الحنفية ليس بصحيح قال المرجاني في خزامة الحواشى على توضيح الاصول وغيره في غيرها من كتب الحنفيه ليس المراد من المشكل عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق أفعاله أوقاته دون وجه لانه لايسع الاحجا واحدا والمراد من المساواة مساواته من كل وجه ومن الفضل فضله من كل وجه اه وعلى ذلك قسم الحنفية الواجب باعتبار وقته الى ما زاد وقته عنه من كل وجه فيسعه ويسع مثله كالظهر مثلا فان وقته يسعه ويسع ظهراً آخر مثله قضاء وعصرا كذلك وغيرهما من الصلوات الفائتة والى ما يساويه ولايزيد عليه أصلا وقته كالصوم فانه لايمكن أن يصوم صومين في يوم واحد والى ما يزيد عليه ولكن لا يسع مثله وهذا الاخير هو المشكل ومن ذلك تعلم ان المشكل عند الحنفية خاص بالحج فقط وليس عاما في كل ما وقته العمر كالفوائت بعذر وليس هو داخلا فيما لا تعلم زيادة وقته عنه ولا مساواته كما هو مقتضى عبارة العطار ويدل لما قال الحنفية في الحج قوله تعالى « الحج أشهر معلومات الآية » وان كان الحج فرض العمر بمعنى أنه لايجب على المكلف فعله الا مرة في العمر لا انه

وقيل لامطلقاً . وقيل بهذا التفصيل . والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصفى للغزالي فانها مذكورة فيه . وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته

يقع في كل جزء من أجزاء العمر بل وقته خاص بصريح القرآن بالاشهر المعلومات فلا يجوز فعله في غيرها بل ركنه الاعظم وهو الوقوف يختص بيوم واحد وهو اليوم التاسع من ذي الحجة وعلى كل حال فوقته يزيد عليه ولكن لا يسع الا حجاً واحداً كما أن قول العطار وغير رمضان الذى أفاد ان فائت رمضان لعذر من الواجب المؤقت مبني على مذهبه فان قضاء رمضان الفائت مؤقت عند الشافعية بما قبل رمضان الذي يليه من السنة الثانية والحنفية يخالفونهم في هذا ويجعلون فائت رمضان لعذر كغيره من الفوائت لعذر التي وقتها العمر هذا ما يتعلق بالواجب العمرى على القول بأنه واجب على التراخي ومذهب أبي يوسف وهو اصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك واحمد انه واجب على الفور اى انه يجب أداؤه في العام الاول من أعوام الاستطاعة قالوا لان في تأخيره عن العام الاول تعريضاً له للفوات لانه لو فات العام الاول ولم يأت بالحج فلا يمكن ان يأتي به ثانياً الا في أشهره من العام الثاني والموت في مدة العام ليس بنادر فالاحتياط وجوب ادائه على الفور وعلى هذا كان نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة عند انعقاد السبب مقارنا لوجوب الاداء بمعنى وجوب تفريغ الذمة مما شغلها فيأثم بتأخيره عن عام الاستطاعة الاول وان لم يفت بموته ويفسق وترد شهادته بالاصرار على هذا التأخير بان يتكرر منه التأخير تكراراً يشعر بعدم مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كما نقله ابن نجيم في شرحه على المنار عن الاكمل في كتابه التقرير وهذا حكم ما يتعلق بالواجب العمرى على القول بانه واجب على الفور ومع ذلك قد أجمعوا كما في الدر وحواشيه على انه لو أداه متراخياً كان اداء لاقتضاء ولا اثم عليه اتفاقا لسقوط الاثم حينئذ عند القائل بالفورية ولعدمه أصلا مع ظن السلامة عند القائل بالتراخي وكذلك عند ظن عدمها لانه لاعبرة بالظن الذى تبين خطؤه بفعل الواجب قبل موته كما انه يأثم اذا مات قبل الاداء بالاجماع كما في الزيلعي أما على قول أبي يوسف

ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير اذا لم يظن الفوات أصلا أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل لغيرهما من الاسباب التى لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام

وأصح الروايتين عن أبى حنيفة ومالك واحمد من الفورية فالامر ظاهر واما على قول محمد والشافعى ومن وافقهما بالوجوب على التراخى فانه وان لم يأثم بالتاخير عن عام الاستطاعة الاول اذا ظن السلامة عند هؤلاء لكن ذلك مشروط عندهم بالاداء قبل الموت وعدم التفويت فاذا مات قبله ظهر انه آثم وبعد اتفاقهم على انه آثم اختلفوا فقال قوم منهم يظهر اثمه من السنة الاولى وقال آخرون من السنة الاخيرة وقال آخرون يأثم في الجملة غير محكوم بوقت معين بل علمه مفوض الى الله تعالى كما في فتح القدير وهذا كله صريح في ان الموت مظهر للاثم لانه آثم بتفريطه وترك الاداء اختياراً مع التمكن في جميع وقته المقدر له شرعا وهو تمام العمر ولا فرق في ذلك بين ان يظن السلامة أو لا يظن وان يموت فجأة او لا يموت فجأة غير ان القائلين بالتراخى قالوا كما يأثم بالموت بعد التمكن وعدم الفعل كما ذكر يأثم أيضا اذا أخر عن وقت يظن فوته بعده كما ان الموسع المحدود وقته يعصى فيه بشيئين أحدهما خروج وقته قبل فعله بلا عذر والثانى تأخيره عن وقت الامكان الذى يظن فوته بعده فتلخص انه لافرق بين ما وقته العمر وما كان وقته محدود الطرفين فان لم يفعل فيما وقته العمر فيه بعد الاستطاعة حتى مات او أخره بعد الاستطاعة عن وقت يظن فواته فيه بعده وما وقته محدود الطرفين ان لم يفعله بلا عذر حتى خرج وقته او أخره بلا عذر عن وقت يظن فواته بعده أثم . ومن هذا نعلم أن قول الاسنوى لا يحرم عليه التأخير اذا لم يظن الفوات أصلا محمول على انه فعل قبل الموت فلا ينافى انه اذا مات ولم يفعل بعد التمكن كان عاصيا وان قوله او ظنه لا لكبر اومرض بل لغيرهما الى آخره مراده ان مبنى الظن اذا لم يكن امارة معتبرة شرعا لا يعول عليه وليس خصوص الكبر والمرض قيداً لما علمته من اطلاقهم الاثم بالتأخير بلا عذر عن وقت يظن فوته بعده مطلقاً متى كان ظناً صحيحاً مبنيا على أمارة صحيحة شرعا يدلك على هذا قول الاسنوى بل لغيرهما من التى

قال « الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمي فرض عين أو غير معين كالجهاد و يسمى فرضاً على الكفاية فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وان ظن أنه لم يفعل وجب» أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية[1] ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين

لا أثر لها شرعا كالتنجيم والمنام اه . وبالجملة فالمدار على ظن الفوات والتأخير بعد التمكن بأى أمارة معتبرة شرعا فى افادة الظن بقطع النظر عن كونه لكبر أو غيره فتفطن

(١) قال المصنف «الثالثة الوجوب الخ » قال الاسنوى « وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية» . أقول لم يعرّف المصنف ولا الاسنوى فرض العين ولا فرض الكفاية لا بالرسم ولا بالحد وقد عرف صاحب جمع الجوامع فرض الكفاية بما يعلم منه تعريف فرض العين فقال فرض الكفاية مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله ومعنى هذا أن فروض الكفاية أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنياوية لا تنتظم أمر الخلق فى معاشهم ومعادهم الا بحصولها يطلب الشارع تحصيلها من أي فاعل ولا يقصد تكليف واحد بعينه وامتحانه بها وذلك لانها متعلقة بالنظام العام الذي لا يختص بواحد بعينه بخلاف الفروض العينية لانها متعلقة بالنظام الخاص بكل واحد من المكلفين بعينه كذا قاله الرافعى بالمعنى فقول جمع الجوامع مهم جنس يشمل فرض العين وفرض الكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله بالذات فصل يخرج فرض العين كذا يؤخذ من الزركشى والولي العراقى وعلم من هذا التعريف تعريف فرض العين فهو مهم يقصد حصوله من كل واحد بعينه من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرضه عليه دون أمته وتناول تعريف فرض الكفاية ماهو دينى كالجهاد المقصود به اعلاء كلمة الله تعالى وحراسة المؤمنين ودفع الاعداء عنهم وكاقامة الحجة على عقائد الدين ودفع شبه المبطلين وايضاح الحجة وارشاد المسترشدين المقصود من ذلك حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه الملحدين وكصلاة الجنازة على

كالصوم والصلاة واقتصر الامام وأتباعه عليه، وقد يتناول واحداً معينا كالتهجد والضحى والاضحى وغيرها من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم. ولكن الاصح وهو الذى نص عليه الشافعى أن وجوب التهجد نسخ في حقه[1]

الميت المسلم المقصود منها تعظيم اسلام الميت وكتعليم العلوم الشرعية وآلاتها التى تتوقف على معرفتها معرفتها سواء كان ذلك بالقاء الدروس على المتعلمين او بتأليف الكتب وتحقيق المسائل وتنقيحها وغير ذلك مما فيه نشر العلوم الشرعية وبيانها للعباد المقصود مما ذكر أن يقف المسلمون على شريعتهم ويعلموها ليعملوا باحكامها وتقوم عليهم حجة الله لو خالفوها في شيء من أحكامها التى يجب عليهم العمل بها وغير ذلك ما هو مفصل في كتب الفروع. وحصول هذه المقاصد التى بيناها وأمثالها مما يقصد من باقي فروض الكفاية لا يتوقف الا على صدور هذه الافعال من أى فاعل كان ويتناول أيضا ماهو دنياوى وذلك كالحرف والصنائع التى يحتاج اليها العباد في معاشهم مما هو مفصل أيضا في كتب الفروع والمقصود منها دفع حاجات الخلق والنظام العام وحصول المقصود من فروض الكفاية الدنياوية لايتوقف أيضاً الاعلى صدور تلك الافعال من أي فاعل كان

(١) قال الاسنوى «ولكن الاصح وهو الذى نص عليه الشافعى الى آخره» اقول لم يتضح من كلامه وجه الاستدراك به وعبارة الابهاج يتضح منها وجه الاستدراك حيث قال وهو تفريع على أن التهجد كان فرضاً على النبى صلى الله عليه وسلم وحده وان ذلك من خصائصه وهذا وان كان مشهورا عند أكثر المتاخرين من الشافعية فالصحيح الذي نص عليه الشافعى خلافه وأن وجوب التهجد منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم وعن غيره وحين كان واجبا كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبى صلى الله عليه وسلم بوجوب اشياء لاخلاف فيها منها التخيير لنسائه وغيره. انتهى. ومن هذا تعلم ان موضع الاستدراك على التمثيل بالتهجد أنه ليس من الخصائص لا من جهة انه نسخ لان نسخه بعد وجوبه لايمنع من صحة التمثيل باعتبار ما كان قبل النسخ لو فرض وكان من الخصائص ولعل في عبارة الاسنوي سقطاً جعلها تخالف ماقال السبكى في الابهاج

وأما فرض الكفاية فهو الذى يتناول بعضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهدته بخلاف الاول فانه لا بد من فعل كل عين أى ذات فلذلك سمى فرض عين . وهذا التقسيم أيضاً يأتى فى السنة وقد أهمله المصنف[1] فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها . وسنة الكفاية

(١) قال الاسنوى وهذا التقسيم أيضاً يأتى فى السنة وقد أهمله المصنف الخ وأقول قد ذكره صاحب جمع الجوامع فقال وسنة الكفاية كفرضها فأفاد بهذا ثلاثة أمور الاول أن السنة تنقسم أيضا الى سنة عين وسنة كفاية فسنة الكفاية هى التى يقع امتثال امر الاستحباب بفعل البعض وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحبا بل يكون داخلا في حيز المباح أو غيره بخلاف سنة العين فان امتثال أمر الاستحباب لا يكفى فيه فعل البعض ولا ينقطع دلالة النص على الاستحباب بل يبقى الاستحباب موجودا في حق الباقين كذا قاله ابن دقيق العيد في شرح الالمام وقال القرافي الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم وتشميت العاطس وما يفعل بالاموات من المندوبات والاضحية في حق أهل البيت فهذه على الكفاية وما على الاعيان كالوتر وصلاة العيد والطواف فى غير النسك قال وأكثر الناس انما يمثلون ذلك فى الفروض الواجبة اهـ والحنفية يوافقون أيضا على انقسام السنة الى عين وكفاية ويعرفون كلا منهما بما ذكره ابن دقيق العيد والقرافى وان كانوا يخالفون الشافعية في بعض الامثلة كتشميت العاطس والاضحية والوتر وصلاة العيد ونحو ذلك مما قال الحنفية بوجوبه وقال الشافعية والمالكية بسنتيه ولكن هذا الخلاف يرجع الى امر فقهى يتعلق بالفروع مبناه اختلاف النظر فيما يقتضيه الدليل التفصيلى وأما الحكم الاصولى المتعلق بحقيقة فرض العين وفرض الكفاية وسنة العين وسنة الكفاية فهو متفق عليه هذا هو المشهور عن الشافعية والحنفية ، وقال الزركشى فى بحره وخالف فى ذلك الشاشى فقال في كتابه المعتمد فى صلاة الجمعة لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال والسنن معلومة وتخالف الفرض حيث انقسم الى عين وكفاية فان في كون الفرض على الكفاية فائدة وهى

كتشميت العاطس والاضحية فى حق أهل البيت وقوله « فاذ ظن » . يعنى أن

السقوط بفعل البعض عن الباقين والسنة لايظهر أثر في كونها على الكفاية لانها لا اثم في تركها فيسقط عمن ترك بفعل من فعل وانما هى ثواب يحصل له بالسلام مثلا ولايجوز له أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهته يساويه الاترى أنه اذا دخل المسجد جماعة سنت لهم تحية المسجد ولا تسقط سنية التحية في حق بعضهم بفعل البعض وهذا لان فرض الكفاية توجه على الجماعة احتياطاً ليحصل ذلك الفرض فاذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباقين والسنة انما أمر بها استحبابا بمحض المأمور به في تحصيل الثواب له فلايحصل ثواب ممالا كسب له فيه انتهي . قال فى النجم اللامع قلت وما نقله الزركشي عن الشاشى من منع وقوع سنة الكفاية مخالف لما نقله في قواعده اذ قال في حرف الشين مالفظه ونقل الشاشى عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام وهو مستدرك بالاذان والاقامة والتسمية على الاكل وشاة الاضحية فاذا ضحى واحد في بيته اقام شعار السنة .اه وفي كلامه امران احدهما انه خص الشاشى بالنقل عنه والشاشى انما نقل عن القاضى حسين الثانى عبر في البحر بقوله نقلا عن المعتمد لم نر فى أصول الشرع سنة على الكفاية بحال وعبر فى قواعده نقلا عن الشاشى عن القاضى حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام فظهر تناقض كلامه فى النقل وقد يعتذر عنه بانه نقل ذلك بحسب اطلاعه على النسخ المنقول عنها ولامانع من اختلاف النسخ باعتبار نقل النساخ فيحمل نقله على الصحيح وانه وجد فى نسخة كذا وفى نسخة كذا ولكنه لم يصرح بذلك لانه لم يستحضر أحد النقلين عند نقل مايخالفه وهذا أولى من أن ينسب الى الغلط والله أعلم . انتهى كلام النجم . وأقول ان هذا الاعتذار الذى اعتذر به صاحب النجم عن الزركشى لايرفع المؤاخذة بل يفيد أن الزركشي لم يتثبت فى النقل عن الائمة ولم يتنبه للتناقض بين النقلين فى ذاتهما على أن مقتضى التعليل الذى نقله الزركشى عن الشاشي وفرقه الذى فرق به بين فرض الكفاية فقال بوجوده فى الشريعة الغراء وبين سنة الكفاية فقال بمنع وجودها فى الشريعة بحال ان الشاشى فى

المعتمد ينكر وقوع سنة الكفاية فى اصول الشريعة أصلا ولا يقول بها فى ابتداء السلام ولا فى غيره بل هو يقول فى أثناء كلامه صريحا بل هى ثواب يحصل له بالسلام الى آخر ما قدمناه ويقيس تحية السلام على تحية المسجد فى ان فعل البعض لا يحصل به ثواب لمن لم يفعل فالذى يظهر بل الذى يتعين ان الذى ذكره فى المعتمد من انكاره ان السنة تنقسم فى اصول الشريعة الى سنة عين وسنة كفاية هو مذهبه الا ترى الى ما يفيده كلامه فى المعتمد صريحا من ان طلب الفعل طلباً جازماً يجوز ان ينقسم فى اصول الشريعة الى فرض عين وهو ما توجه فيه الطلب الجازم الى كل واحد بعينه من المكلفين أو الى واحد بعينه منهم والى فرض كفاية وهو ماتوجه فيه الطلب الجازم الى الكل ليحصل ذلك الفرض ولو من بعضهم فاذا فعله البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود بفعل البعض ولو تركوه جميعا أثموا جميعا واما طلب الفعل طلباً غير جازم فلا ينقسم الى هذين القسمين فانه ليس لنا طلب فعل طلبا غير جازم يتوجه الى الكل ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض فاذا فعله البعض سقط عن الباقين ولو تركوه جميعا لا يسقط عنهم بل كل ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم فهو انما طلبه ليحصل الثواب لفاعله فقط ولا حرج فى تركه واما ما نقله الزركشي فى قواعده من أن الشاشى نقل عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا ابتداء السلام فهو مذهب القاضى حسين لا مذهب الشاشى وانما الشاشي ناقل له فقط ويكون مذهب الشاشي ما نقله عنه الزركشى فى بحره والذى ذكره فى قواعده من أن الشاشي نقل عن القاضى حسين هو مذهب القاضى حسين نعم ان الزركشي فى شرحه على جمع الجوامع نسب مذهب القاضي حسين اليه والى الشاشي معا ولعله انما نسبه للشاشي باعتبار أنه نقله عن القاضي حسين وسكت عليه وان كان مذهب الشاشي هو ما نقله الزركشى عنه في البحر وهذا هو الظاهر لأن كلام الشاشي الذى نقله الزركشي فى البحر صريح فى أن الشاشى ينكر وجود سنة الكفاية فى الشريعة أصلا ويقيم الدليل على ذلك وهذا لايمنع من أنه يرد

الوجوب عن الجميع وان ظن كل طائفة ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به

على مذهب الشاشى أننا نسلم كل ما قاله ولكن نقول ان ذلك لا يقتضى عدم وقوع السنة على الكفاية فى أصول الشريعة بل لا مانع من أن يقال ان طلب الفعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض ويحصل الثواب للفاعل فقط ويسقط عن الباقين الاساءة ولو تركوه جميعا أساءوا جميعا ألا ترى الى ما صرح به الفقهاء من أن الاذان لو فعله بعض أهل البلد يثاب الفاعل فقط وتسقط الاساءة عن الباقين ولا يقاتل أهله واذا تركوه جميعا أساءوا جميعا وقوتل أهله وما ذاك الا لانه من شعائر الاسلام وسنة كفاية فيقال فى ابتداء السلام اذاقدم جماعة على آخرين فاذا بدأ بالسلام أحدهم كان هو المثاب فقط وسقطت الاساءة عن الباقين واذا فعلوه جميعا اثيبوا جميعا واذا تركوه جميعا أساءوا جميعا وهذا كما يقال فى فرض الكفايةان الطلب الجازم توجه الى الكل ليحصل المطلوب بفعل البعض ويثاب الفاعل فقط ويسقط عن الباقين الاثم ولو فعلوه جميعا أثيب كل واحد منهم ثواب الفرض واذا تركوه جميعا أثموا جميعا فلا فرق بين فرض الكفاية وسنة الكفايةفىان الطلب يتوجه الى الكل وان الذى يثاب هو الفاعل فقط ويسقط بفعله الطلب عن الباقين وانما الفرق فى انه فى سنة الكفاية تسقط الاساءةعن الباقين بفعل البعض ويسيء كل واحد منهم اساءة تارك السنةاذا تركوه جميعا ويثاب كل واحد منهم ثواب السنة اذا فعلوه جميعا وفى فرض الكفاية يسقط الاثم عن الباقين بفعل البعض ويأثم الجميع اثم تارك الفرض ان تركوه جميعا ويثاب كل واحد منهم ثواب الفرض ان فعلوه جميعا وهذا الفرق انما نشأ من الفرق بين كون الطلب فى الفرض طلبا جازما يوجب الثواب لفاعله والاثم لتاركه ومن كون الطلب فى السنة طلبا غير جازم يوجب الثواب لفاعله والاساءة لتاركه وفى الحالين لا يتحقق ترك الفرض على الكفاية أو ترك السنة على الكفاية الا بترك الجميع ولذلك لم يعول المحققونعلى انكار الشاشى لسنة الكفاية ولا على ماقاله القاضي حسين من أنه ليس لنا سنة كفاية الا ابتداء السلام . ثانيها طرد الخلاف فى فرض الكفاية في سنة الكفاية

ويأثمون بتركه وان ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على الثانية . ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية[1]

فيقال فيها أيضا هل هى مطلوبة من الكل أو من مبهم أو معين عند الله تعالى يسقط بفعله وفعل غيره ممن قام بها . ثالثها ان القيام بسنة الكفاية أهم من القيام بسنة العين لسقوط الطلب فيها بقيام البعض بها عن الكل المطالبين بها كما قيل ذلك في فرض الكفاية أيضا وانه أهم من فرض العين لسقوط الطلب فيه بقيام البعض عن الكل المطالبين به وان كان هناك فرق بين سقوط الطلب عن الكل في فرض الكفاية وسقوط الطلب عن الكل في سنة الكفاية فان الطلب فى الاول طلب جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا جميعا آثمين والطلب في الثانى غير جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا مسيئين لا آثمين فتعلل الاهمية في كل من فرض الكفاية وسنة الكفاية بما يناسبه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية الخ» أقول قد صرح غير واحد من العلماء ان الاجتهاد فرض دائم وحق قائم الى قيام الساعة وانقراض هذه النشأة ودار التكليف وان دعوى انقراض عصر الاجتهاد وانقضاء أهله دعوى لا دليل عليها من الكتاب ولا من السنة ولا الاجماع ولا القياس فهي دعوى باطلة عاطلة قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى رحمه الله تعالى فى كتابه الملل والنحل : النصوص متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى فالاجتهاد والقياس باقيا الاعتبار حتى يكون بعد كل حادثة اجتهاد اهـ. وكلام الغزالى فى دعواه انقراض عصر الاجتهاد انما كان منه على طريق الالزام على معاصريه فى خوضهم على المناظرات للمال والجاه وقد صرح صاحبه الفقيه احمد بن برهان بأن القاضى لا يلزمه التقيد بمذهب ورجحه النووى وكلام القرطبى أيضا فى ذلك انما هو فى المجتهد المطلق الذى ينشىء مذهبا خارجا عن مذاهب من تقدمه من المجتهدين فى الأصول والفروع وذلك متعذر بلا شبهة كما يأتي وكيف يسوغ لأحد شم رائحة الفهم وأوتى قسطاً ولو قليلا من العلم أن يقول بأقفال باب الاجتهاد وهو فضل الله يؤتيه من يشاء من

ولا اثم فى تركه والا لزم تأثيم أهل الدنيا . فان قيل انما انتفى الاثم لعدم

عباده فى أى عصر كان وقد قرر أئمة الدين سلفا وخلفا أن الاجتهاد فى كل عصر فرض كفاية بالاجماع وقرروا أيضا أن النصوص بعد وفاته صلى الله عليه وسلم صارت محكمة لاتقبل النسخ بحال من الأحوال وأن كل حادثة حدثت أو تحدث الى أن تنقضى دار التكليف لابد أن يكون لها حكم عند الله تعالى يؤخذ من أحد الأدلة الأربعة وقرروا أيضا أن الاجماع الذى يكون حجة هو اجماع مجتهدى الأمة فى عصر على حكم شرعى وحينئذ فما هو الدليل الذى ينسخ فرضية الاجتهاد بعد تقريرها فى كل عصر ان كان الدليل الناسخ من الكتاب فالكتاب والسنة اللذان بين أيدينا يؤيدان فرضية الاجتهاد فان كان الدليل من طريق الوحى فلا وحى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فاذن لايكون الدليل الناسخ الا من الكتاب والسنة المعروفين وليس بهما الا مايؤيد فرضية الاجتهاد فاعتبروا ياأولى الالباب فوجب استمرار فرضية الاجتهاد حتى يجىء الناسخ من طريق الوحى وهذا محال وان كان الدليل على اقفال باب الاجتهاد وانقراض أربابه هو الاجماع فمع القول بذلك على زعم القائل به يقال له كيف يتحقق اجماع مجتهدى الأمة الذى هو حجة والمفروض فى زعمه انقراضهم واجماع غيرهم ليس بحجة على أن الاجماع الذى هو حجة لاينسخ غيره ولا ينسخه غيره على ماهو الحق وانما اذا أجمع المجتهدون فى عصر على نسخ حكم كان ذلك منهم اجماعا على وجود الناسخ من الكتاب أو السنة وان لم نقف عليه لكن المعلوم المحقق أنه لادليل من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع على اقفال باب الاجتهاد وانقراض أربابه بل الدليل من الكتاب والسنة والاجماع قائم على أنه فرض كفاية الى أن تقوم الساعة ولو خلا عصر من وجود مجتهد أثم أهله جميعا وان كان الدليل هو القياس فحجة القياس تتوقف على أن يكون له أصل يقاس عليه ويكون ذلك الأصل منصوصا عليه فى الكتاب أو السنة أو مجمعا عليه وقد علمت أنه لايوجد كتاب ولا سنة ولا اجماع يدل واحد منها على نسخ فرضية الاجتهاد لابنفسه ولا بعلته حتى يمكن القياس على أن القياس فى ذاته لايعمل به ولا يقوم حجة اذا كان فى مقابلة

النص او الاجماع فضلا عن أن يكون ناسخا لشيء منهما . وأما قول الشيخ محمد سري الدين في رسالته في التقليد لو فتح هذا الباب أي باب الاجتهاد لترتب عليه ماترتب فقد استولى على الناس ما استولى من الجهل المركب فيدعي كل غبي جهول رتبة الاجتهاد ويأخذ كل أحد في الحوادث بحكم بزعم أنه حكم الله تعالى فيها ويختل نظام الشريعة وينشأ منه مذاهب لاتكاد تتناهى وتشتعل نار الفتن ويفعل الحكام ماشاءوا تمسكا برأي واحد من اولئك الجهلة نعوذ بالله من ذلك اه . وقال الفتالي في حواشيه على الدر وهو في غاية الحسن اه . فقد وفق ابن عابدين بين ما قاله الشيخ محمد سري الدين على وجه ماذكر وبين ماقاله غيره ممن قدمنا النقل عنهم من عدم انقراض الاجتهاد كالعز بن عبد السلام بأن ماقاله العز بن عبد السلام وسائر الائمة من عدم انقراض الاجتهاد محمول على جواز وجود المجتهد في ذاته وما قاله سري الدين محمول على وجود مجتهد يحدث مذهبا غير مذاهب المتقدمين وأنه اذا أحدث مذهبا غير موافق لمذهب واحد منهم يجب القطع ببطلانه كما يشعر بذلك تعليل كل منهم ويصرح بما ذكرناه في أتباع المجتهدين الذين ألحقوا بهم قال ابن المنير والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أنهم لايحدثون مذهبا أما كونهم مجتهدين فلأن أوصاف الاجتهاد قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين ألا يحدثوا مذهبا فلأن احداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام في قاعدة فأذا ظهر له صحة مذهب غير امامه في واقعة لم يجز له أن يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله اه ومن هذا الذي قلنا نعلم جليا أنه لاخلاف بين العلماء المعول عليهم في عدم اقفال باب الاجتهاد وأن من قال باقفال بابه وانقراض أربابه انما اراد ذلك بالمعنى الذي قاله ابن المنير لامطلقا وحينئذ يكون ذلك مبنيا على قاعدة أصولية قد اتفقوا عليها وهي أن احداث قول خارج عن جميع مذاهب المجتهدين من المتقدمين على صاحب هذا القول المحدث بحيث

يتعلق بطائفة غير معينة [1] والمسئلة فيها مذهبان : أحدها هذا وهو مقتضى كلام

يكون ذلك القول المحدث خارقا لاجماع من قبله لا يقبل بل يقطع ببطلانه لان خرق الاجماع لايجوز بل يحرم لأنه حجة قاطعة يجب على كل مجتهد العمل بها ويحرم عليه مخالفتها ومن هذا أيضا تعلم ان الاجتهاد لا يزال فى كل عصر فرض كفاية بحيث لو خلا عصر عن وجود مجتهد يمكنه استنباط أحكام ما يتجدد من الحوادث فى ذلك العصر من القواعد التى دونها المجتهدون السالفون كان جميع أهل ذلك العصر آثمين فكان ما ادعاه الأسنوى على وجه ما ذكره غير مسلم فلا اشكال الا على ما زعمه هو من أنه لا اثم فى ترك الاجتهاد . وأما قوله والا لزم تأثيم أهل الدنيا الخ فنقول فيه ان هذا لايلزم فى فرض الاجتهاد فقط بل هو لازم على كل فرض كفاية لان كل فرض على الكفاية حكمه باتفاق هو سقوطه بفعل البعض واثم جميع المكلفين به اذا تركوه فكيف يكون لزومه موجبا للاشكال نعم يجب على التفصيل الذى يأتى بعد ذلك فى قوله فأن قلت الى آخر مافصلوه فى ذلك

(١) قال الاسنوى « جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة الى آخره» أقول ماجزم به المصنف تبعا للامام فى المحصول خلاف ماعليه الجمهور من أنه يتعلق بكل المكلفين فأن الآمدى نقله عن الاصحاب وجزم به الرافعى وهو مختار الشيخ تقى الدين السبكى وابن الحاجب والكمال بن الهمام فى تحريره ونص عليه الشافعى فى مواضع منها قوله حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه لا يسع عامتهم تركه واذا قام به منهم من فيه كفاية أجزأ عنهم ان شاء الله تعالى وهو كالجهاد عليهم ألا يدعوه واذا انتدب منهم من يكفى الناحية التى يكون بها الجهاد أجزأ عنهم والفضل لاهل الولاية بذلك على أهل التخلف عنهم . وقال فى باب السلف فيمن حضر كتاب حق بين رجلين ولوترك كل من حضر خفت أن يأثموا فلا أراهم يخرجون من الاثم فان قام به من فيه الكفاية أجزأ عنهم وذكر مثله فى الشهود اذا دعوا للاداء وجرى عليه الاصحاب فى طرقهم واليه ذهب من الاصوليين الصيرفى والقاضى والشيخ أبو اسحاق والغزالى قالوا الجملة مخاطبة فاذا وقعت

الامام فى المحصول . والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي

الكفاية سقط الحرج ومتى لم تقع فالكل آثمون كذا يؤخذ من الزركشي والولي العراقي والنجم اللامع والمراد بالكل الكل الافرادى أى كل واحد لا الكل المجموعى خلافا لما ذهب اليه البعض من أن الوجوب على المجموع من حيث هو مجموع وأما ماجزم به البيضاوي من أن المخاطب به بعض مبهم فقد اختاره فى جمع الجوامع وقال فيه وفاقا للامام أى الرازى فنسب هذا القول للرازى كما قال الاسنوى أنه مقتضى كلام الرازى في المحصول . وقال العطار فى حاشيته على شرح جمع الجوامع ان المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع تبع فيه أى فى النقل عن الرازى المراغى والذى فى المحصول للامام انما هو وجوبه على الكل لا كما فهمه الاسنوى وغيره اه زكريا . وقد يجاب بان الامام ذكر فى غير المحصول ما يخالف مافيه اه لكن ينافى هذا الجواب قول الاسنوى وهو مقتضى كلام الامام في المحصول اه فعين النقل عن الامام في المحصول دون غيره من كتبه لكن قال الزركشى ان كلام الامام فى المحصول مضطرب وقد نقل شيخنا الشربينى فى تقريره على جمع الجوامع عبارة الامام فى المحصول فقال عبارته فى المحصول وأما اذا تناول الامر الجماعة لاعلى سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك ان كان الفرض من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض ومتى حصل بفعل البعض لايلزم الباقين اه قال شيخنا بعد نقله ذلك وهو صريح فى ان المخاطب البعض خلافا لمن قال ان عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع اه أقول ان قول الامام فى أول عبارته وأما اذا تناول الأمر الجماعة لاعلى سبيل الجمع صريح فى ان الامر توجه الى الجماعة وتناولهم لا على سبيل الجمع أى لا على سبيل الكل المجموعى بل على سبيل الكل الافرادى فيكون الخطاب موجها الى الجماعة كذلك فيكون الوجوب على الجميع لا من حيث الجمع بل من حيث كل واحد وهذا هو عين مذهب الجمهور فمن أين تكون عبارة الامام فى المحصول صريحة في ان المخاطب البعض بل هي صريحة فى ان المخاطب الكل وانه متى حصل الغرض من الشيء المطلوب بفعل البعض سقط الطلب عن الباقين ومتى تركه الكل كان الكل

أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف فى آخر المسألة لانه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به . احتج الاول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل [1] واحتج

ملزمين به وقد تركوه جميعاً فيأثمون جميعاً فوجوب فرض الكفاية على الكل الافرادى والنص اقتضى انه اذا فعله من فيه الكفاية كان ذلك الفعل موجبا لفراغ ذمة من فعل وذمم الباقين فمعنى سقوط الوجوب عن الباقين بفعل البعض سقوط الواجب بعد ادائه وجعل الشارع اداء البعض مغنياً عن اداء الباقين لان المقصود من مشروعية فرض الكفاية تحصيله بقطع النظر عن ذات الفاعل وذلك يحصل بفعل البعض كما هو مقتضى حقيقة فرض الكفاية

(١) قال الاسنوى « احتج الاول بانه لو تعلق بالكل الى آخر ما قاله » في بيان الاحتجاج للقولين وأقول لاخلاف لاحد في ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض وهو ما احتج به القائل بان الوجوب على البعض كما انه لا خلاف لأحد فى تأثيم الكل عند تركهم جميعا وهذا ما احتج به القائل بأن الوجوب على الكل كما انه لا خلاف في انه متى حصل المقصود من فرض الكفاية سقط الطلب ولا يأثم احد لان الشارع انما قصد من مشروعية فروض الكفاية وقوع المصلحة وحصولها دون اتعاب المكلفين بالذات للقطع بان فرض الكفاية مقطوع النظر فيه بالذات الى الفاعل كما تقدم حتى لو رفعت المصلحة بنفسها وحصل المقصود من فرض الكفاية بدون فعل احد كما اذا أسلم الكفار قاطبة او ماتوا جميعاً او اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعا يسقط وجوب الجهاد عن ذمة جميع المكلفين به وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب بأى سبب كان فترك كل من وجب عليه بعد ذلك لا يستلزم اثم الكل اذا حصل المقصود فالقول بأن الوجوب على الكل أو على البعض المبهم كلاهما صحيح و مآلهما واحد بالنظر الى المقصود بالذات من فرض الكفاية وانما الذى قال بالوجوب على البعض المبهم نظر الى أنه يسقط بفعل اى بعض كان من المكلفين ولا شك ان القائل بالوجوب على الكل لا يخالفه فى ذلك والقائل بأن الوجوب على الكل نظر الى

الثاني بتأثيم الكل عند الترك اجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل: وأجابوا عن احتجاج الاول بأنا انما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال

قال « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب مالايتم الا به [1] وكان

ان كل واحد من المكلفين يأثم اثم تارك الفرض اذا تركوه جميعا ولم يحصل مقصود الشارع من فرض الكفاية ولا شك ان القائل بأن الوجوب على البعض المبهم لا يخالفه في هذا كما ان الفريقين متفقان على انه لو حصل المقصود بدون فعل احد كما ذكرنا لا يأثم احد وان تركوها جميعا فكان الخلاف بين الاصوليين في هذه المسئلة الاصولية خلافا لفظيا ليس له ثمرة نعم يوجد خلاف فقهي بين الحنفية والشافعية في سقوط صلاة الجنازة عن المكلفين بفعل صبي مميز غير مكلف فالاصح عند الشافعية السقوط لان المقصود وقوع هذه الهيئة من أي فاعل كان وقالت الحنفية بعدم السقوط لان فعل الصبي نافلة فلا يتأدى به الواجب على المكلفين بدليل انه لا يصح اقتداء البالغ بالصبي فيها ولان الامر بفرض الكفاية اما ان يكون موجها الى كل المكلفين أو الى بعض مبهم منهم وهو انما يسقط بفعل واحد منهم والصبي ليس واحدا منهم لكن هذا الخلاف مبني على الخلاف في المدرك الفقهي الذي يرجع الى اختلاف النظر في الدليل التفصيلي فلا ينافي ان الخلاف لفظي بين الاصوليين وانه لا خلاف في المعنى بالنظر الى الوجهة الاصولية وهي ان الوجوب على الكل أو البعض فالخلاف من هذه الجهة لفظي

(١) قال المصنف «الرابعة وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به الى آخره » هذه العبارة تشمل الجزء بالنسبة الى الكل وليس مرادا منها لانه لا يغاير الكل في الوجود ولا في الوجوب فلذلك عبر بعض الاصوليين بقوله المقدمة المقدورة التي لا يتم الواجب المطلق الا بها واجبة بوجوبه وعبر صاحب جمع الجوامع بقوله المقدور الذي لا يتم الواجب الا به واجب . اهـ . والواجب ينقسم في اصطلاح القوم الى واجب مقيد والى واجب مطلق فان كان وجوبه

مقدوراً. قيل يوجب السبب دون الشرط. وقيل لا فيهما. لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر. قيل ايجاب المقدمة أيضاً كذلك. قلنا لا فان اللفظ لم يدفعه . أقول الامر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء الا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمرا به ؟ حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام واتباعه وكذلك الآمدي أنه يجب

موقوفا على حصول المقدمة المقدورة بان كان الامر به مقيدا بها كما فى قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فقيد الامر بالحج بالاستطاعة فلا يجب بدونها فهذا وأمثاله هو الواجب المقيد فى اصطلاحهم ومقدمة هذا الواجب لايجب على المكلف تحصيلها اتفاقا وان كان ايجابه والامر به غير مقيد بها كما فى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » فان اقامة الصلاة لدلوك الشمس واجب مطلق غير مقيد بالوضوء لعدم تقيدها به فى الامر بها مع توقفها شرعا عليه فهى وأمثالها واجب مطلق فى اصطلاحهم وقد يكون الواجب الواحد واجبا مقيدا بالنسبة لمقدمة ومطلقا بالنسبة لمقدمة أخرى فالواجب المطلق فى اصطلاحهم هو ما لم يقيد ايجابه بما يتوقف وجوده عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشيء أصلا فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرا بوجود محله والقدرة الممكنة فيه وباتصافه بصفة التكليف الى غير ذلك من شروط الوجوب وأسبابه كذا قاله الأبهرى فى حاشية شرح المختصر وقال السيد الشريف فى حاشيته على شرح المختصر ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبرت الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالقياس الى مقدمة أخرى فان الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ و العقل فهى بالقياس اليهما مقيدة وأما الصلاة بالقياس الى الطهارة فواجب مطلق . وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف ، وقد صرح به صاحب الشفاء فى مباحث الجنس . اهـ . ومحل الخلاف انما هو فى مقدمة الواجب المطلق التى يتوقف عليها وجوده لا وجوبه فاختلف العلماء فى ان الامر بالواجب المطلق هل هو أمر

مطلقاً سواء كان سبباً وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. أو شرطا وهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء كان السبب شرعيـاً كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عادياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب. وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثـلا أو عقلياً وهو الذى يكون لازماً للمأمور به عقلا

بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب الواجب فقال فريق نعم وقال فريق لا وليس النزاع في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة بل لا خلاف في مغايرة الوجوبين لان الوجوب من المعانى النسبية التى تتعدد بتعدد المنسوب اليه ولا في ان ايجاب المقدمة من مشمولات اللفظ الدال على ايجاب الواجب ومنتظماته فانا كثيرا ما نعقل وجوب الواجب ونغفل عن مقدماته كما انه لاخلاف فى وجوب المقدمة مطلقا شرعا كما ان المراد بالواجب هنا الواجب وقوعا ولذلك اشترطا في المقدمة ان تكون مقدورة لان الكلام فيما وقع التكليف به لا في جواز التكليف عقلا وقد اتفقوا جميعا على عدم وقوع التكليف بمالا يطاق وان قال فريق بجوازه فكان الخلاف في ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعا فقال فريق نعم وقال فريق لا والذين قالوا ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق موجب لمقدمات وجوده اختلفوا فقال فريق من هؤلاء انها مطلقا واجبة بايجابه سببا كانت أو شرطا شرعيا كان كل منهما أو عقليا أو عاديا وبه قال الاكثر على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره والقاضى العضد في شرحه عليه وابن الهمام في تحريره والغزالى وأكثر الفقهاء وهو أصح المذاهب الثلاثة عند الامام واتباعه وكذا الآمدي كما قاله الاسنوى هنا وفريق ثان من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة ان كانت سببا وجبت بايجاب الواجب لا ان كانت شرطا نظرا الى ان السبب أشد تعلقا بالمسبب من تعلق الشرط بالمشروط والمراد من السبب هنا العلة كما يقتضيه استدلاله بما ذكر فانه لا يتم الا اذا اريد من السبب العلة واما اذا اريد به المفضى الى الشيء فهو كالشرط فلا يقول بوجوبه من قال بعدم وجوب الشرط وليس

كترك اضداد المأمور به أو عادياً أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء . والى هذا كله أشار بقوله وجوب الشىء يوجب وجوب مالا يتم الا به أى التكليف بالشىء يقتضى التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء . مثال ذلك اذا قال السيد لعبده ائتني بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك الا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط. والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط. والثالث أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط واليه أشار بقوله وقيل لا فيهما وانما قيده بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفى المطلق يدخل فيه جزء الماهية لانها لا تتم الا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن ايجاب السبب مجمع عليه[1] واختار أخى

المراد انه ليس من مقدمات الواجب المطلق ولذلك مثل صاحب جمع الجوامع للسبب بقوله كالنار للاحراق وفريق ثالث من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة تجب بايجاب الواجب المطلق اذا كانت شرطا شرعيا فقط دون الشرط العقلى والعادى ودون السبب باقسامه واليه ذهب صاحب البديع من الحنفية وهو مختار امام الحرمين وابن القشيرى وابن برهان وابن الحاجب من المالكية وقال الفريق الثانى ان المقدمة مطلقا لا تجب بايجاب الواجب أصلا سواء أكانت سببا أو شرطا عقليا كان كل منهما أو شرعيا أو عاديا

(١) قال الاسنوى « ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه » . اه . وأقول قد أقر ابن الحاجب على ما قاله في صغيره القاضى العضد في شرحه عليه والسيد في حاشيته وقال التفتازانى فى شرح الشرح لاخلاف في وجوب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف في

ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه ان كان شرطا شرعياً وجب وان كان غير شرعى كالعقلى والعادي فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما أن

غيره لكن ذكر الابهرى في حاشيته على شرح المختصر العضدى ان بعضهم قال ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعني ابن الحاجب وقال آخرون الأمر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان سببا أو شرطا شرعيا أو عقليا أو عاديا وماقيل مقدمة الواجب ان كانت سببا فلا خلاف فى وجوبها يرده ما قاله المصنف يعنى ابن الحاجب في كبيره وما قاله صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب مالا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لافيهما . اه . وقال ميرزاجان فى حاشيته على شرح المختصر فى بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع فى السبب أيضا وكلام المنهاج صريح فى ذلك ثم ساق عبارة المنهاج المتقدمة ثم قال والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب فى الشرط الشرعى وغيره مطلقا سواء كان سببا أم لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا فى الكتب المشهورة فهو أى التفتازانى مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب أيضا انتهى مع حذف ما لا حاجة اليه . ومن هذا تعلم ان الخلاف كما هو فى غير السبب هو أيضا فى السبب وانه لا وجه لما قاله الاسنوى هنا من ان كلام ابن الحاجب فى صغيره فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه وان العضد والسيد اقراه على ذلك كما لاوجه لقول التفتازاني فى شرح الشرح لا خلاف فى ايجاب الاسباب الخ ما تقدم عنه لان الخلاف كما علمت انما هو فى ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعا أو غير موجب على التفصيل المتقدم وان كان لاخلاف فى وجوب المقدمة للوجود من حيث هو وهذا تحقيق ما اضطربت به كلمة اولئك الفحول من العلماء وسيأتي تحقيق المقام باوضح من هذا وان الخلاف لفظى بين من نفى الوجوب مطلقا ومن قال بوجوبه مطلقا

يكون الوجوب مطلقا أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله ان صعدت السطح أو نصبت السلم فاسقنى ماء فانه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل ان اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسقى والا فلا . الشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف كما مثلنا [١] فان لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كارادة الله

---

(١) قال الاسنوى « الشرط الثانى ان يكون مايتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف الخ » أى الشرط الثانى فى كون مالا يتم الواجب المطلق الا به واجبا ان يكون مقدورا للعبد نخرج بذلك ارادة الله تعالى لوقوع الفعل الواجب لان الخالق لافعال العباد الاختيارية ومنها فعل الواجب هو الله تعالى على ماهو الحق فلا يقع شيء من أفعال العباد الاختيارية الا بها وكذلك الافعال الاختيارية للعباد لا تقع الا بعد تقدم الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه الذى يكون عقب تصور المكلف للفعل الاختيارى وتردده فى كونه ملائما له أو غير ملائم ميلا وشوقا مترددا بين الفعل والترك ثم يزداد الميل الى وقوع ما يلائمه شيئا فشيئا كلما زاد اعتقاد كونه ملائما حتى اذا صدق وأذعن العبد أن جانب الفعل مثلا ملائم له بمايعتقده مما يترتب على ذلك الفعل من جلب مصلحة أو دفع مضرة تأكد ذلك الميل وأصبح عزما مصمما على الفعل فيكون ذلك العزم المصمم على الفعل سببا جرت عادة الله تعالى أن يترتب عليه تعلق ارادة الله وقدرته تعلقا تنجيزيا وخلقه سبحانه ذلك الفعل وذلك العزم المصمم هو ما يسميه علماء الكلام بالارادة الجزئية التي هى من مقتضيات ذات الارادة الكلية التى خلقها الله فى كل حيوان حيث خلق الله كل حيوان جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة غير أن حركات الانسان الارادية لكونه حيوانا ناطقا تكون تابعة لتصوراته لافعاله الاختيارية ملاءمة ومنافرة وكل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة يتوقف عليها وقوع الفعل الاختيارى وليست واحدة منهما مقدورة للعبد أما كون ارادة الله تعالى غير مقدورة للعبد فظاهر واما كون الداعية التى هى العزم المصمم على الفعل غير مقدورة للعبد فلانها أمر اعتبارى صادق ينشأ

تعالى لوقوعه لان فعل العبد لايقع الا بها وكذلك أيضـا الداعية على الفعل

عن ارادة العبد الكلية الصالحة لان يرجح بها العبد أحد طرفى الممكن المتساويين على الآخر بناء على ما يتصوره ويصدق به من ملاءمة ومنافرة على وجه ما قلناوكون كل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة ليست مقدورة للعبد لا يقتضى أن العبد ليس مختاراً في افعاله الاختيارية ألا ترى أن ارادة الله تعالى التابعة لعلمه بما يترتب على أفعاله سبحانه من المصالح وهما بمنزلة الداعية فى المكلف ليس واحد منهما مقدورا لله تعالى بل اتصافه تعالى بكل من الارادة والعلم كاتصافه بغيرهما من الصفات الكمالية انما هو بمقتضى ذاته ولم يمنع ذلك من أنه سبحانه فاعل مختار كذلك العبد لا يمنع كونه غير مختار فى اتصافه بارادته وقدرته وعزمه المصمم من أن يكون فاعلا مختارا لافعاله الاختيارية وكما أن فعل الله تعالى انما يجب وقوعه بارادته واختيـاره وتعلق قدرته به فوجوب وقوعه وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار ولا ينافيه كذلك فعل العبد انما يجب وقوعه بعزمه المصمم عليه الذى هو اختياره وارادته الجزئية وقدرته ويخلق ذلك الفعل بارادة الله وقدرته فالفعل الاختيارى من العبد منسوب لله تعالى خلقا وايجادا فى الواقع ونفس الامر وهو أيضا منسوب للعبد فى الواقع ونفس الامر تسببا وكسبا فالله خالق والعبد عامل قال تعالى «والله خلقكم وما تعملون» فنسب اليه سبحانه خلق الاعمال والينا عملها ، وهذا هو معنى قولهم : ان فعل العبد الاختيارى موجود بمجموع الارادتين والقدرتين أى ارادة الله تعالى وقدرته وارادة العبد وقدرته على معنى أن ارادة العبد وقدرته سبب فى وقوع فعل العبد الاختيارى بمعنى أن الله تعالى جعل باختياره ارادة العبد وقدرته سببا في وقوع فعله الاختيارى وجرت عادته في خلقه بذلك وارادة الله تعالى وقدرته يترتب عليهما تأثيره فى فعل العبد الاختيارى وايجاده له كيف وقد خلق الله ارادة العبد واختياره وجعل ذلك معنى قائما بالعبد فكيف لايكون بعد ذلك موصوفا بكونه مريدا ومختارا ووصفه بالارادة والاختيار والقدرة بمعنى التمكن من فعل ما كلف به وتركه هو الذى عليه مدار صحة التكليف وبذلك

وهو العزم المصمم عليه . وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه فى وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لاقدرة للعبد عليها اذ لوكانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها فى

تعلم أن كون ارادة الله تعالى والداعية غير مقدورتين للعبد لا يمنع من كون الفعل المكلف به العبد مختارا ومقدورا له والعبد متمكن من فعله ومن تركه فلذلك جاز تكليفه به ، ألا ترى أن العبد من مبدأ تصوره للفعل والتردد فى كونه ملائما له أو غير ملائم الى أن يصدق ويجزم ويذعن بالملاءمة وان فى الفعل مصلحة كان فى هذه الاثناء متمكنا من الفعل والترك وانما وجب صدوره بالعزم المصمم عليه واعتقاده المصلحة فى الفعل بارادة الله تعالى وقدرته فكان العبد مختارا فى افعاله الاختيارية وقادرا عليها وكيف يعقل غير هذا والاختيار والاضطرار ضدان لا يجتمعان وكل منهما يساوى نقيض الآخر فلا يرفع الاختيار الا وقوع ضده المساوى لنقيضه والفرق بين الحركة الاختيارية كحركة اليد للبطش مثلا والحركة الاضطرارية كحركة الارتعاش بديهى عند العقل فكان القول بان العبد فى افعاله الاختيارية مختار ظاهراً مجبور باطناً قولا باطلا مخالفاً لبداهة العقل ومن هذا تعلم ان المراد بالداعية التى هى العزم المصمم عليه هو ارادة العبد عند اذعانه بملاءمة ماأراده وميله اليه ومثل الداعية قدرة العبد المقارنة وقد مثل بهما الامام السبكى واما القدرة بمعنى سلامة الاعضاء والآلات وهى القدرة الممكنة فهى شرط وجوب لا شرط وجود كما يؤخذ من كلام الامام السبكى وتكملة ولده تاج الدين ، وان اردت اوسع من هذا فعليك بكتابنا القول المفيد فى التوحيد فاحرص على هذا فانه ينفعك فى ايمانك بالتكاليف ومايترتب عليها ثوابا وعقابا ولا يكلف الله نفساً الا وسعها ولذلك قال الاسنوى بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لايمنع التكليف والا لم يتحقق التكليف البتة فكل شرط للتكليف الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف الا ماقلناه اه وانما قال للوجوب الناجز اي الواقع بالفعل للاشارة الى ماقدمناه من أن الكلام فى الواجب وقوعا لا جوازا

وقوعها فى وقت دون وقت[1] فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الامام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم القرافي والاصفهاني فى شرحيهما المحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الاعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفى ذلك احالة لصورة المسئلة فان الكلام فيما اذ كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق له تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدوراً للمكلف الا ماقلنا. قال الاصفهاني وضابط المقدور ان يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدى في الاحكام ان المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد في الجمعة. وقوله «لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال» هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى. وتقرير الدليل من وجوه[2]: أحدها أنه اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن

---

(١) قال الاسنوى «اذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها فى وقوعها فى وقت دون وقت الى آخره» اقول ان هذه الداعية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا بوجود منشئها فلا يجري فيها التسلسل والا يجرى فيها ذلك باعتبار كونها فعل الله تعالى ايضا وانما المانع من ان تكون فعل العبد أن العبد ممكن من الممكنات وكل ما فى دائرة الامكان لا يصلح ان يكون مصدرا لاثر من الآثار سواء كان وجوده خارجيا او اعتباريا ونسبة الداعية الى الله تعالى باعتبار ان منشأها فعله تعالى فقد خلق الله تعالى فى العبد ارادة من شأنها ان ترجح احد الجائزين فى الممكن على آخر تبعا لما يعتقد العبد فى الفعل من الملاءمة وعدمها على ما قدمناه وقالوا عنه من قبيل الامور الاضافية المتجددة فهى اعتبار صادق كقدرته التى هى التمكن من الفعل والترك وقدرته بمعنى العرض المقارن للفعل

(٢) قال الاسنوى «وتقرير الدليل من وجوه احدها الى آخره» حاصله الاول ان

مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال. الثانى ما ذكره ابن الحاجب انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه أتى بجميع ماأمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال. الثالث ماذكره فى المحصول ان ألامر بالشيء لولم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل

الاستحالة فيه مبنية على أنه يستلزم الجمع بين النقيضين وهو الحكم بعدم جواز ترك المشروط لكونه واجبا ممنوع الترك والحكم بجوازه لان شرط وقوعه لم يكن واجبا فجاز تركه لجواز ترك مايتوقف عليه وما لا يحصل الا به . وحاصل الثانى ان مبنى الاستحالة فيه انه يستلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان المقدمة شرط فى صحة وقوع الواجب فلولم يكاف بالشرط مثلا لامكن أن يأتى بالمشروط بدون ذلك الشرط ويكون المشروط صحيحا أى وقع موافقاً لامر الشارع اى مستجمعاً لما أمر به الشارع بدون ذلك الشرط ويلزم من صحة المشروط بدونه أن لايكون ذلك شرطاً وقد فرضناه شرطافيلزم أن يكون شرطا وغير شرط وهو محال . وحاصل الثالث ان مبنى الاستحالة فيه على انه يلزم من عدم التكليف بالشرط مع فرض انه شرط يتوقف عليه المشروط انيجوز وقوع ذلك المشروط فى حالة عدم ذلك الشرط مع ان المفروض انه شرط يستحيل وجود المشروط بدونه فيكون التكليف به عند عدم شرطه تكليفا بالمحال لما يلزم عليه من جواز وقوع المشروط حال عدم الشرط وعدم جواز وقوعه . وهذه الوجوه الثلاثة ترجع كلها الى ان التكليف بالفعل بدون التكليف بمقدمته التى يتوقف عليها وجوده يؤدى الى التكليف باجتماع النقيضين وهو تكليف بالمحال .وبقول الاسنوى فكل شرط للوجوب الناجز الذى معناه كما قلنا الواقع بالفعل المشار به الى ان الكلام فى الواجب وقوعا اندفع الاعتراض بان غاية ما اقتضاه استدلالكم ان التكليف بالمشروط بدون الشرط يستلزم التكليف بالمحال وانتم تجيزونه . وحاصل الدفع انهم وان اختلفوا في جواز التكليف بالمحال وعدم جوازه لكن عدم وقوع التكليف به متفق عليه

ولو في حال عدمه لأنه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال. وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح. وقد اعترض الآمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط فى حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه أن يأتي بالشرط ثم بالمشروط. واما الثاني فيحتمل أمرين واحدهما هو المراد ولذلك صرحت به فى التقرير ولولا خشية الأطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا (١) لكن فى هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه. وقوله «قيل يختص» أى

(١) قال الاسنوى «ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك مبسوطا» واقول حاصل ما اعترض به الآمدى وصاحب التحصيل والحاصل ومن تبعهم ان المحال انما هو التكليف بالواجب مع عدم المقدمة كالتكليف بالمشروط مع عدم الشرط واما التكليف بالواجب بدون التكليف بمقدمته كالتكليف بالمشروط مع عدم التكليف بالشرط فليس بمحال لان عدم التكليف بالشيء لا يقتضى عدم ذلك الشيء كما لا يقتضى التكليف به وجوده ولا عدمه والواجب انما يتوقف وجوده على المقدمة لا على وجوبها واللازم فيما نحن فيه انما هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض ان المقصود من التكليف بالواجب المطلق هو الاتيان بالواجب مطلقا سواء مع مقدمات وجوده كالشرط او بدونها فان المفروض أن الامر الذي اقتضى وجوب الواجب المطلق لم يكن مقيدا بهذه المقدمة فلو قلنا بوجوب الواجب المطلق بدون ايجاب مقدمة وجوده لجاز للمكلف ان يأتى به امتثالا للامر بدون ان يأتي بها فيلزم الامتثال بالصلاة مثلا بدون الوضوء مثلا وهو محال لكونه يؤدى الى اجتماع النقيضين كما ذكرنا فتعين ان لا يحصل الامتثال بالواجب المطلق الامع الاتيان بمقدمة وجوده فيتوقف الامتثال بفعل الواجب المطلق على الاتيان بمقدمة وجوده اذ لا امتثال الا بوجود المأمور به ولا وجود

اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف بالمشرط مخصوصا

للمأمور به بدون وجود المقدمة فينتظم ايجاب الواجب المطلق ايجاب مقدمات وجوده . ومحصل هذا الجواب اننا نمنع قول المعترض واللازم فيما نحن فيه انما هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال ونقول بل هو محال ونثبت الاستحالة بما قلناه . بقي شيء وهو أن يقال ان اردتم ان التكليف بالواجب المطلق بدون التكليف بمقدمة وجوده مطلقا سواء كان بمقتضى التكليف بالواجب او بغيره يؤدى الى التكليف بالمحال فهو مسلم ولكن المخالف لا يقول بذلك بل يقول ان التكليف بالواجب المطلق لا يستتبع التكليف بمقدمة وجوده وهذا لا يؤدى الى التكليف بالمحال لانه لا يلزم حينئذ جواز الاتيان بالواجب المطلق بدون الاتيان بمقدمة وجوده الذى انبنى عليه لزوم التكليف بالمحال لانه يكفى فى ذلك ان تكون مقدمة الوجود واجبة بدليل آخر كما يقول هذا المخالف انها واجبة بدليل آخر وان اردتم ان التكليف بالواجب المطلق بدون ان يستتبع التكليف به التكليف بمقدمة وجوده ويؤدى الى التكليف بالمحال فلا نسلم تأديته لذلك لما قلنا من جواز ان تكون المقدمة واجبة بغير ايجاب الواجب المطلق كالايمان فانه مقدمة لوجود كل العبادات الدينية كالصلاة والزكاة وغيرهما من الواجبات وليس وجوبه بايجابها بل هو واجب استقلالا بدليل مستقل غير دليل تلك الواجبات واجاب عن هذا الاعتراض صاحب مسلم الثبوت بان الكلام فى وجوب المقدمة بالنظر اليه اى بالنظر الى التكليف بالواجب المطلق الذى هذه المقدمة مقدمة وجوده لا بالنظر الى غيره اى ان الكلام فى وجوب المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذى هذه المقدمة مقدمة وجوده . وحاصله انه اذا كان شيء ما واجبا شرعا وله مقدمة وجود وفرضنا انه لا دليل هناك على وجوبها فهل يستلزم وجوب ذلك الشيء وجوبها اولا فتدبر اه ومتى كان الكلام فى وجوب مقدمة الواجب المطلق بالنظر الى ذلك الواجب مع فرض ان لا دليل هناك على وجوبها فايجاب ذلك الواجب ان لم يكن مستتبعا لوجوب مقدمته التى يتوقف عليها وجوده يؤدى الى ان يكون هذا الايجاب تكليفا بالمحال البتة وهو غير

بوقت وجود الشرط ولا امتناع فى ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض الاحوال واقع باتفاق وكلامنا فى التكليف وقوعا وهو يستلزم ان يكون قوله تعالى « اقيموا الصلاة » امرا بالصلاة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعا فلذلك قلنا ان ايجاب الواجب المطلق يستلزم ايجاب مقدمة وجوده والا لزم التكليف بالمحال لان فرض الكلام اننا قطعنا النظر عن وجوب المقدمة بدليل آخر غير الدليل الذى اوجب الواجب المطلق بل فرض الكلام عند عدم وجود دليل آخر . فان قلت كيف يجوز ان يكون وجوب المقدمة المذكورة بالدليل الذى أوجب الواجب المطلق ولو كانت واجبة به لكانت مأمورا بها بذلك الامر مع انها ليست مأمورا بها بذلك الامر فانكم قلتم ان الامر بالواجب المطلق انما يدل على وجوبه فقط ولا يشمل المقدمة ولا ينتظمها وكثيرا مانعقل الواجب ولا نعقل مقدمة وجوده قلنا مراد من قال انها واجبة بوجوب الواجب المطلق أن وجوب ذلك الواجب يستتبع وجوب مقدمة وجوده ولا يلزم في الوجوب الاستتباعى أن يكون الامر به صريحا وهذا هو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط فالواجب بالامر بالواجب هو الواجب فقط لكن عند الامتثال بفعل الواجب يعلم المكلف أن الاتيان به امتثالا موقوف على مقدمة وجوده فيجب عليه فعلها لتوقف فعل الواجب على فعلها ولكون هذا الوجوب وجوب استتباع لو ترك المكلف الواجب المطلق مع أسبابه وشرائطه كالصلاة اذا تركها مع أسبابها وشروطها لايلزمه بذلك الترك الا معصية واحدة وهى بترك الواجب بالذات ولا يلزمه معاص كثيره بترك الاسباب والشروط فان كان مراد المعترض بقوله مع أنها ليست مأمورا بها بذلك الامر أنها ليست مأموراً بها بهذا الامر صريحا كما هو ظاهر كلامه فهو مسلم لكن لاينافى أنها مأمور بها بهذا الامر تبعا وان كان مراده أنها ليست مأمورا بها أصلا بهذا الامر فغير مسلم بل نقول انها مأمور بها بهذا الامر تبعا وهو محل النزاع هذا ما قالوا وأقول قد صرح فى مسلم الثبوت والتحرير وغيرهما بما يؤخذ منه أن ايجاب الواجب المطلق لايعقل بدون ايجاب مقدمة وجوده ولذلك انعقد الاجماع على أن تحصيل أسباب الواجب

لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي الزمتمونا به فاجاب المصنف بان اللفظ يقتضى ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر(١) اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت

واجب وتحصيل أسباب الحرام حرام فوجوب مقدمة الوجود واجب بالاجماع بقطع النظر عن كونها بما أوجب الواجب أو بغيره وغرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا سواء تعلق بها الخطاب اصالة أو تبعا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا كما صرح به الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وأن اللزوم بين الشرط والمشروط شرعيا كان أو عقليا أو عاديا و بين السبب والمسبب كذلك لانزاع لأحد فيه فالمقتضى لوجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه مشترك بين الجميع فالكل يقول بوجوده فلا يستطيع أحد حينئذ أن ينكر استتباع وجوب الواجب المطلق لوجوب مقدمة وجوده ولذلك قال بعض الاكابر والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا الوجوب الاستتباعى وانما أنكروا الوجوب صريحاً فالخلاف لفظى وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده اه واذا تأملنا حق التأمل فى أدلة المختلفين نعلم أن المنكرين انما ينكرون وجوب مقدمة الواجب المطلق صريحا بايجاب الواجب المطلق والقائلين به انما يقولون به استتباعا لاصريحا فلم يتوارد النفى والاثبات على موضوع واحد . نعم من فرق بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعى والعقلى أو بين السبب كذلك فقد تحكم بلا وجه اذ التلازم مشترك بين الجميع كما قلنا وبذلك تعلم أن الخلاف بين القائلين بوجوب مقدمة الواجب المطلق وبين المنكرين له خلاف لفظى وأن الذين فرقوا بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعى والعقلى أوالسبب كذلك لا يوجد لهم وجه للفرق يوجب اختلاف نظر المجتهد فى استنباط الحكم

(١) قال الاسنوى « فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر» أقول وهو خلاف الاجماع أيضا لاجماع العلماء على التكليف بالصلاة في حال الحدث وانه لا يختص التكليف بها بحال الطهارة نعم وجد خلاف في تكليف الكافر بالعبادات فقال فريق يختص بحال الايمان فقط غير ان هذا الخلاف حاضر

المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المصنف بانا لا نسلم أن ايجاب المقدمة خلاف الظاهر فان فى المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات مايدفعه اللفظ أودفع مايثبته اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفى ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فانه يخالف مايقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال

قال « * تنبيه * مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة أوعقلا كالمشى للحج أو العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ» أقول اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه . أما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح. وأما التنبيه فالمراد منه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وههنا كذلك لان توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود اما شرعا واما عقلا فلما لم يكن هذا منصوصاً عليه بخصوصه وخيف ان يغفل عنه الناظر قبل تفطن وتنبه لذلك . أما الفرع فالمراد منه مايكون مندرجا تحت أصل كلى وهو حاصل ههنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق . وحاصل ماقاله المصنف ان مقدمة الواجب قسمان[1] أحدهما

بهذه المسئلة فقط بل اجمع الفقهاء على إن الكافر غير مكلف بأداء العبادات فى حال كفره مع ان الايمان شرط لصحة العبادات كلها فهو مقدمة وجودها ولا يكلف بادائها الا وقت وجوده لكن هذا لادلة اخرى قضت بذلك راجع كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وحاصل ماقاله المصنف أن مقدمة الواجب الى آخره » أقول أشار بذلك الى أن القسم الثانى داخل فى مقدمة الواجب المطلق التى الكلام فيها كالقسم الاول لأن توقف العلم بفراغ الذمة للالتباس أوالعلم بالاتيان بالواجب

أن يتوقف عليها وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له فى ذلك واما من جهة العقل كالمشى للحج هكذا ذكره المصنف . والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله فى المحصول لا بالمشى . والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسي عينها فانه يلزمه أن يصلى الخمس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لانه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضا وجوب ستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ . انما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه فى المحصول وهو ان الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الابهام والثانى لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلا لاجل ما بينهما من التقارب . ولك ان تفرق أيضا بان الواجب فى الاول متلبس بالمقدمة وأما الثاني فلا غير انه لا يمكن عادة الا بفعله

قال « * فروع * الاول لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا على معنى انه يجب عليه الكف عنهما * الثاني لو قال احداكما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين احداهما لكن لما لم يعين لم تتعين * الثالث الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم يجز تركه » أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب [1] وتفريع الاول والثانى واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتى

للتقارب يستلزم توقف الوجود وأن اتفاقهم على وجوب المقدمة هنا كاتفاقهم في غيرها من مقدمات الوجود فلا يدل على عدم وجود الخلاف المتقدم هنا لما علمت أن الخلاف انما هو فى وجوب المقدمة تبعا لا فى وجوبها مطلقا ومع ذلك فقد علمت أن الخلاف لفظى فى الموضع الاول ومثله هنا

(١) قال الاسنوى « أقول قد جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للاصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التى يتوقف عليها العلم الى آخره » أقول أشار الاسنوى الى أن هذه قاعدة عامة كلية يدخل تحتها فروع كثيرة ولذلك قال صاحب

وستعرف الجميع * الفرع الاول اذا اشتبهت الزوجة بأجنبية حرمتا جميعا على معنى انه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعا احداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهها بالاجنبية ووجه تفريعه ان الكف عن الاجنبية واجب ولايحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما فسر المصنف تحريمهما بالكف عنهما لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل بالاشتباه وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه [1] فان المراد

جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب اه فأشار بذلك أن هذه القاعدة داخلة فى مقدمة وجود الواجب المطلق لأن الكف عن الحرام واجب فاذا تعذر هذا الكف الواجب الا بالكف عن غيره مما ليس بحرام وجب الكف عن ذلك الغير أيضا لأن المقدور الذي لايتم الواجب المطلق الا به واجب غير أن المتبادر من قول صاحب جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الى آخره أن وجود الواجب الذى هو الكف عن الحرام يتوقف على وجود الكف عن غير الحرام والاسنوى جعلها من قبيل المقدمة التى يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب أى العلم بوجوده غير أن مقتضى كونها ليست سببا ولا شرطا لا شرعا ولا عقلا ولا عادة يرجح انها مما يتوقف عليه العلم بالاتيان بالواجب وقد علمت أن توقف العلم بفراغ الذمة والاتيان بالواجب سواء كان للالتباس أو للتقارب يستلزم توقف الوجود فعبارة جمع الجوامع لاتأبى الحمل على ماقاله الاسنوى والأمر سهل

(١) قال الاسنوى « وهذا الذى يشير اليه لاتحقيق فيه الى آخره » أقول قال الامام السبكى فى شرحه لعبارة المصنف أما الاجنبيه فواضح وأما المنكوحة فلاشتباهها بالاجنبية فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الاجنبية وانما قال على معنى انه يجب عليه الكف عنهما لان الحرام عليه فى نفس الامر هى الاجنبية فقط فمعنى تحريمها عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه اه أى ان اجتماع الاجنبية مع الزوجة فى الحرمة معناه انهما اجتمعا فى وجوب الكف عنهما لا فى انهمامعا موصوفتان بالحرمة بل الموصوفة بالحرمة هي الاجنبية فقط وقال البدخشى ايضا فى شرح قول المصنف على معنى الخ اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لايمكن الا بالكف عنهما لحرمة احداهما

بتحريم الاجنبية أيضاً انما هو الكف لا تحريم ذاتها ﴿ الفرع الثانى ﴾ اذا قال لزوجتيه احدا كما طالق قال فى المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطئهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا فى محل معين فاذا لم يكن معينا لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع أمر له صلاحية التأثير فى الطلاق عند التعيين . ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة هذا كلامه . وذكر فى المنتخب مثله أيضا وقد جزم المصنف بالثاني (١) مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا

لذاتها والاخرى لاشتباهها بها لا انهما حرمتان بالذات اه ومراده بحرمة الاجنبية بالذات انها لم يقم بها سبب من أسباب الحل لكونها أجنبية فالكف عنها واجب لذلك بخلاف الزوجة فان وصف الحل قائم بها فى الواقع والكف عنها واجب لاشتباهها بالاجنبية المحرمة لفقد سبب الحل وقال صاحب جمع الجوامع أو اختلطت منكوحة باجنبية حرمتا عليه الاجنبية بالاصالة والمنكوحة بالاشتباه اه فاشار الى أن معنى قولهم بالذات بالاصالة أى ان حرمتها أصلية بمقتضى كونها أجنبية لا انها حلال والحرمة لعارض الاشتباه كالزوجة فتبين انهما موصوفتان بالحرمة احداهما بالاصالة والاخرى بعارض الاشتباه وهذا هو مقتضى القاعدة السابقة اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ولا معنى لوجوب تركه الا حرمة فعله فحرمته تبعا لكونه مقدمة كما سبق فما قاله الاسنوى من أن الذى يشير اليه المصنف لا تحقيق فيه اه لا تحقيق فيه

(١) قال الاسنوى «وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل الى آخره» أقول ان الامام السبكى ضعف الاحتمال الاول بقوله لا نا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما وهو احداهما الى آخر ماذكره فراجعه لها احتمالان أحدهما انه يحل له وطء أيهما شاء والآخر انهما حرمتا عليه حتى يتبين وقد عضد الامام السبكى ماقاله الامام فى المحصول من الاحتمال الاول بما نقله عن ابن الرفعة عن كتاب ابن هبيره ولا حاجة لهذا التعضيد ففى الرافعي فى باب الشك فى الصلاة عن صاحب الشامل وغيره اننا اذا قلنا ان الوطء تعيين كما هو الراجح فللزوج وطء أيتهما شاء وانما يمنع الوطء اذا لم نجعله تعيينا اه فكان الاحتمالان اللذان ذكرهما الامام

لا نقلا بل حكى احتمالين على السواء وتفريع هذا يعرف مما قبله . والفرق بينهما ان احدى المرأتين فى الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الاصالة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما فى ذلك سواء ولهذا خيرناه . وأيضا فليس قادراً على ازالة التحريم فى الاول بخلاف الثاني وقوله « والله يعلم الخ » جواب عن سؤال مقدر ذكره فى المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة فى علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا .

في المحصول قولين مبنى أحدهما وهو القول بحل وطء أيتهما شاء على ان الوطء تعيين وهو مذهب الحنفية ومبنى الثانى على أن الوطء ليس بتعيين وقد رجح الرافعى القول بحل وطء أيتهما شاء وهذه الصورة أهملها صاحب جمع الجوامع فلم يذكرها بل اقتصر على اختلاط الاجنبية بالمنكوحة أو طلاق معينة من زوجتيه أو زوجاته ثم نسيها لان الصورة المذكورة على الوجهين اللذين حكاهما صاحب المحصول وغيره ونقلهما الرافعى قولين فى باب الشك فى الصلاة عن الشامل وغيره لا تتفرع على القاعدة المذكورة على القول الذى رجحه الرافعى بخلاف ماذكره صاحب جمع الجوامع فانه يتفرع على هذه القاعدة لانه اذا اختلطت الزوجة باجنبية فالزوجة حلال في الواقع وكذا اذا طلق معينة من نسائه ونسيها فغير المطلقه حلال فى الواقع والمطلقة المعينة حرام فى الواقع فلا ابهام فى سبب التحريم بل الذي وجد هو الحرمة الاصلية فى احداها وحرمة عارضه للاشتباه فى الثانية فكانتا هتان الصورتان مما تعذر فيه ترك الحرام فى الواقع ونفس الامر وهى الاجنبية أو المطلقة المعينة الا بترك غيره الحلال فى الواقع ونفس الامر وهى الزوجة فى صورة الاختلاط وغير المطلقة فى صورة النسيان بخلاف مسألة المنهاج التى هى صورة الطلاق المبهم وفيها الوجهان المذكوران فانها على القول الراجح من أن له وطء أيتهما شاء تكون خارجة عن القاعدة التى فيها الكلام هنا وعلى القول الآخر تكون الحرمة للابهام لا لتعذر ترك الحرام الا بترك غيره كما هو الموضوع هنا فلذلك تركها صاحب جمع الجوامع

هذا هو حاصل ما قاله الامام وهو اعتراض على ماذكره أولا من حلهما جميعاً [١]
واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لانه اذا تقرر بما قاله أن احداهما مطلقة والاخرى

---

(١) قال الاسنوى «وهو اعتراض على ماذكره أولا من حلهما جميعا» الخ ما
أطال به ونسب فيه الغلط الى المصنف وأقول قد أجرى الامام السبكى احتمالين
في قول المصنف والله تعالى يعلم انه سيعين فقال ويمكن ان يقرر على وجهين
أحدهما ان الله تعالى يعلم المرأة التى سيعينها الزوج الى آخر ما ذكره الاسنوى
ثم قال « وهذا التقرير ماش على مافي المحصول الا انه يلزم منه ان يكون المصنف
أورد سؤالا على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة والثانى ان يقال لا فارق بين
هذا الفرع والفرع الذى قبله الا ان احدى المرأتين في ذلك وهى الاجنبية
محرمة في نفس الامر وكل واحدة هنا على حد سواء ونحن لا نسلم ان كل واحدة
منهما محتملة للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمة فهى معينة
في علمه تعالى فلا فرق لتعين المحرمة في نفس الامر وجوابه ان المتعين فى نفس
الامر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها مطلقة الآن لما عرفته وهذا التقرير لا
معترض فيه على المصنف الا انه مع التعسف مخالف لما فى المحصول . اهـ . وأقول
أما كونه مخالفا لما فى المحصول فهو لا يضر المصنف فى شىء ولا يعترض عليه به
وكم من موضع خالف فيه ما فى المحصول واما قوله مع التعسف فاقول لا تعسف
فيه لان معنى قول المصنف ان قول المعترض ان الله تعالى يعلم أنه سيعين فالمحرمة
معينة عند الله تعالى لا يستلزم عدم الفرق بين الفرعين لانه لا يلزم من علم الله ما
ذكر الا علمه بان هذه المعينة محرمة عند تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة
للحل والحرمة قبل البيان فالله تعالى يعلم الامرين احتمال الحل والحرمة قبل البيان
والحرمة فقط بعد البيان فلم تكن احداها قبل البيان محرمة على التعيين بخلاف
الفرع الاول فان حرمة الاجنبية لا احتمال فيها كما ان حل الزوجة لا احتمال فيه
فلتعذر الكف عن الاجنبية التى هى حرام في الواقع ونفس الامر الا بالكف
عن الزوجة التى هى حلال فى الواقع ونفس الامر بسبب الاشتباه وجب الكف
عن الزوجة وحرمت لهذا العارض كما ان الاجنبية حرام بالاصالة فحصل الفرق

مشتبهة بها فتحرمان جزما كما تقدم فى الذي قبله ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر وهو الذاهب الى التحريم لانه على

بين صورة الطلاق المبهم وبين اختلاط الزوجة باجنبية ولهذا قلنا بالوجهين فى فرع الطلاق المبهم دون فرع اختلاط الزوجة باجنبية فان حرمة احداهما بالاصالة وهى الاجنبية وحرمة الثانية بعارض الاشتباه وهى الزوجة باتفاق كما قدمناه غير ان المصنف اختار وجه تحريمها تغليباً للحرمة على الحل ولكن هذا انما يقال اذا كانت الحرمة متيقنة وليس الامر هنا كذلك بل كل من المرأتين محتملة للحل والحرمة لان المحرم هو القدر المشترك وهى احداها لا بعينها ولذلك كان الراجح أن للزوج وطء أيتهما شاء ويكون الوطء تعيينا كما سبق ولا فرق عند الشافعية بين كون الطلاق بائنا أو رجعياً لأن الرجعى يحرم الوطء عندهم كالبائن وعند الحنفية اذا طلق واحدة معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقا بائناً ثم نسى المطلقة أنه يحرم عليه الكل حتى يتبين التى طلقها بائناً كما يقول الشافعية واذا طلق معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقا رجعياً ثم نسيها لا يحرم عليه واحدة منهما أو منهن وبالوطء يكون مراجعاً مادامت فى العدة فاذا مضت العدة لواحدة منهما أو منهن صار الحكم كما لو طلق احداهما أو احداهن بائناً كما تقدم وأما اذا طلق واحدة مبهمة من زوجتيه أو زوجاته يحل له وطء الجميع ويكون مراجعاً اذا وطئهن قبل انقضاء العدة فاذا انقضت مدة العدة لواحدة منهما أو منهن كان كما لو طلق واحدة مبهمة طلاقا بائناً وسيأتى حكمه وذلك لان الطلاق الرجعى عند الحنفية لا يرفع حل الوطء مادامت فى العدة ويكون بالوطء فيها مراجعاً ولا تبتدىء العدة فى الطلاق المبهم الا من تاريخ التعيين بالقول فاذا وطىء احداهما أو احداهن كان له وطء الباقى فاذا وطء ماعدا التى وطئها أيضاً واحدة أو أكثر كان مراجعاً وحل له وطء الكل بعد ذلك وعاد الحل كما كان فاذا عين المطلقة بالقول قبل الوطء أو بعد الوطء تعينت للطلاق التى عينها وتعتد بعد ذلك من تاريخ التعيين ولا يكون الوطء تعييناً فى الطلاق الرجعى مادامت العدة وأما فى الطلاق البائن المبهم فان الوطء يكون تعييناً وله أن يطأ أيتهما أو أيتهن شاء ومتى وطىء احداهما تعين الطلاق فى

وفقه لا على عكسه . و جوابه ماذكره المصنف وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لانه الواقع اذ لو علمه متعينا مع انه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى . اذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج المعين المطلقة لم تتعين فى نفسها واذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وان كان يعلم أن هذه التى ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هى المطلقة فلا. واذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع فى المنهاج خطأ فان هذا اعتراض على الاباحة وهى غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه فى المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل ﴿ الفرع الثالث ﴾ القدر الزائد على الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين [1] كمسح الرأس

الأخرى ولا حاجة الى التعيين بالقول لحصول التعيين بالوطء كما أنه لو عين احداها بالقول قبل وطء واحدة منهما تعينت التى عينها بالقول فالحنفية فى الطلاق الثالث المبهم يوافقون الوجه الاول فى كلام الامام الرازى وهو مارجحه الرافعي ونقله عن صاحب الشامل وغيره من أن له أن يطأ أيتهما شاء ويكون الوطء تعييناً

(١) قال الاسنوى «الفرع الثالث القدر الزائد على الواجب الى آخره أقول قد فرع بعض الحنفية على قاعدة مقدمة الواجب واجبة بوجوبه أن الغاية تدخل فى المغيا قال لان العلم بوجود المغيا موقوف على دخول الغاية كالمرافق فانها غاية لغسل الايدى ولا يتيسر فى العادة العلم بوجود غسل الايدى من حيث أنه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجباً يكون دخولها أيضاً واجباً قال العلامة بحر العلوم وعموم التوقف فى الغايات كلها محل تأمل وانما يصح في البعض التي هى مقدمات للمغيا اه قال في المغتنم وكأنه أراد أنه يجب ادخال جزء من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزائه يقيناً كما أنه يجب غسل بعض الرأس ولو قليلا فى غسل الوجه وامساك جزء من الليل في الصوم اه أى أن مراد العلامة بحر العلوم من قوله وعموم التوقف فى الغايات الخ أن عموم الحكم لجميع الغايات محل تأمل وليس معناه أنه لا يعم كل الغاية لكن هذا الذي قاله انما يجيء فى الغاية التى لا يمكن استيعاب المغيا الا بادخال جزء منها

والطمأنينة وغيرها لا يوصف بالوجوب على ماجزم به المصنف لانه يجوز تركه .
وفى المحصول والمنتخب أنه الحق . وفى الحاصل أن مقابله خطأ . وهذه المسئلة
فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب فى كلام من يفتى بكلامه وقد ذكرت نظائر
المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف فى باب صفة الوضوء من كتاب

فى حكمه كالمرافق بالنظر الى غسل الايدى وجزء من الرأس بالنظر الى غسل الوجه
وستر الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونحو ذلك من كل مالايتم استيعاب حكم المغيا
لاجزائه يقيناً بدون ادخال جزء من الغاية فى حكمه وأما مالا يتوقف استيعاب
حكم المغيا لاجزائه على ادخال جزء من الغايه فلا يكون دخولها ولا شىء منها
من مقدمات المغيا فلاتدخل هى ولا جزء منها في حكمه فيكون التفريع
خاصاً بالغاية التى العلم باستيعاب حكم المغيا لاجزائه يقينا يتوقف على ادخال جزء
منها فى حكمه كالرأس بالنظر الى غسل الوجه والليل بالنسبة الى الصوم وبهذا تعلم
أن الزائد على قدر الواجب ان كان غاية للواجب ولا يعلم استيعاب حكم ذلك
الواجب لاجزائه يقينا الا بادخال جزء من الغاية كان ذلك الزائد الذى هو غاية
مقدمة للواجب المطلق وذلك كستر شىء من الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونظائره
على ما تقدم في القاعدة ويكون ما يتوقف عليه ما ذكر من الغاية واجباً وهذا
ينطلق عليه اسم الواجب المطلق فان الواجب المطلق هو المغيا وهو غسل الوجه
مثلا وغسل بعض الرأس مقدمة للواجب الذى هو غسل الوجه وليس داخلا في
مسمى غسل الوجه ولكن يتوقف عليه استيعاب الغسل لجميع أجزاء الوجه
فوجب لذلك وهكذا يقال فى كل زائد هو غاية وتكون كذلك هذه المقدمة هى
الشرط العادى كما تقدم وكلام المصنف ليس فى هذا بل كلام المصنف انما هو في الزائد
على الواجب وهو ما ينطلق عليه اسم الواجب من المسح فهو جزء مما ينطلق
عليه اسم الواجب لكنه زائد على القدر الواجب كما قرره الاسنوى نفسه حيث
قال القدر الزائد على الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة
وغيرها لا يوصف بالوجوب اه وهذا ليس من مقدمة الواجب المطلق في شىء
فكلام البيضاوى ظاهر في أن المراد نفي كون ذلك القدر الزائد من مقدمة

الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك فى التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه. ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالبا عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله . ولك أن تقول اذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم

الواجب وأن المفرع على المقدمة هو ماقبله وذكر هذا الفرع للاشارة الى أن الزائد اذا كان مما لا ينطاق عليه اسم الواجب بان كان غاية للواجب على وجه ماقلنا يكون من مقدمة الواجب المطلق وقد ذكره بعض الاصوليين تفريعاً على القاعدة التى هي المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق الا به واجب كما قلنا ولكن حيث كان المراد بالغاية ماذكر يكون دخولها في مقدمة الواجب واضحاً لأن كونها من الشرط العادى كغسل بعض الرأس بالنظر الى غسل الوجه وامساك جزء من الليل بالنظر الى الصوم في غاية الوضوح وتفريعها على هذه القاعدة لا يفيد فائدة جديدة يعتد بها فلذلك تركها المصنف ولم يفرعها على تلك القاعدة وذكر ما يقابلها لبيان أنه ليس كل زائد وكل غاية تعد مقدمة الواجب بل ان ذلك خاص بالغاية التي هي شرط عادي كما قرر المصنف فهذا الفرع الثالث كالمحترز عنه بما قدمه ولذلك قال الامام السبكي في شرحه بعد أن أورد هذا الاعتراض على المصنف وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقف فيه من حيث العادة ثم قال اذا عرفت هذا فنقول ان الواجب اما أن يقدر بقدر كغسل اليدين والرجلين ولا كلام فيه أو لا كمسح الرأس وكاخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة وكذبح المتمتع بدنة بدل الشاة وحلقه جميع رأسه وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الاقتصار عليه والبدنة المضحى بها بدلا عن الشاة المنذورة فنقول اختلفوا في القدر الزائد على الذى يعاقب على تركه هل يوصف بالوجوب فذهب الامام وأتباعه ومنهم المصنف الى أنه لا يوصف بذلك لان الواجب لا يجوز تركه وهذه الزيادة جائزة الترك وقال آخرون يوصف بالوجوب لانه اذا زاد على القدر الذى يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحية كل جزء لذلك فتخصيص بعض الاجزاء بوصف الواجب ترجيح بغير مرجح اه باختصار ثم

أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأنظاره على ماتقدم فى القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء الا به اللهم الا أن يريد نفى كونها مقدمة \

ساق مايتعلق بثمرة الخلاف فارجع اليه وقال البدخشي والحق أن المراد الزائد الذى أتى به المكلف مع أنه لولم يأت به لادى الواجب بدونه على ما أشار اليه العبرى وايراده فى الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب اه ثم ساق عبارة الامام فى المحصول التى تدل على ذلك ومنها أخذ المصنف مقالته هنا فكيف بعد ذلك يقول الاسنوي بصيغة الاستبعاد اللهم الا أن يراد نفي كونها مقدمة اه مع أن هذا الذى استبعده هو الذى يتعين ارادته فى كلام المصنف هنا وهو ظاهر منه وهو أيضا المأخوذ من مقالة الامام هذا هو مذهب الشافعية وأما مذهب الحنفية فالصحيح عندهم أن القدر الزائد على مايتأدى به الواجب من هذا القسم ان كان داخلا فى مدلول النص الذي اقتضى الوجوب بأن كان مطلوب النص والمأمور به هو الماهية التي تتحقق بالقليل والكثير ففعل الزائد على ما يتأدى به الواجب واجب فيقع الكل واجباً ويثاب عليه ثواب الواجب كما لوقرأ في الصلاة أكثر مما يتأدى به الواجب من فرض القراءة فيها فان كل ما قرأه ولو كان القرآن كله داخل فى المأمور به وهو ما تيسر من القرآن فيقع فرضاً وكذا يقال فى تطويل الركوع وتطويل السجود والقيام وان كان النص الذى اقتضى الوجوب لا يشمل الزائد كما في مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين أوالمرفقين فى الوضوء وقع ما دل النص على وجوبه فرضا فقط وهو مسح ربع الرأس فى الرأس والغسل الى الكعبين أو المرفقين فى الوضوء وأما ما زاد على ذلك فهو تطوع ويثاب عليه ثواب التطوع وانما قالوا فوق الكعبين والمرفقين للاشارة الى أن غسل الكعبين والمرفقين فرض على الصحيح من مذهبهم لانهما اما داخلان فى مطلوب النص صريحاً ان قلنا ان النص يطلب غسل اليدين الى الابط والساق لاخراج ماوراء المرفقين أو احتياطا ان لم نقل ذلك فغسلهما على هذا الاخير مقدمة الواجب المطلق فاعرف الحق ولا تسأم

قال « الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا الموجب قد يغفل عن نقيضه . قلنا لا فان الا يجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة »
أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهي عن ضده [1] وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة ممن حكاها امام الحرمين فى البرهان: أحدها أن الامر بالشي هو نفس النهى عن ضده فاذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه أمرا ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا

---

(١) قال الاسنوي «هذه هى المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهي عن ضده» الى آخره . قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ وانما النزاع فى أن الشيء المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشيء المعين المضاد له أولا فاذا قال تحرك فهل فى المعنى هو بمثابة أن يقول لاتسكن اه وكون الامر بالشيء نهياً عن الشيء المعين المضاد له هو القول الاول من الاقوال الثلاثة التي حكاها أمام الحرمين ، وقول العضد نهي عن الشيء المعين صريح في أن الخلاف في الضد الوجودي ، وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر بالسكون نهي عن الحركة ، وكتب السعد على قول العضد لاختلاف الاضافة فقال فان الامر مضاف الى الشيء والنهي الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لاتفعل وانما النزاع فى الاوامر الجزئية بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه أنهما حصلا بجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حده اه ومعنى هذا أن الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون أمر والى التحرك نهى كما يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قرباً والى آخر بعداً فقول اسكن طلب واحد باعتبار اضافته الى السكون أمر وباعتبار اضافته الى الحركة نهي وهذا هو معنى قول الاسنوى واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين الى آخره

المذهب لم يذكره المصنف. والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام[1] وعلى هذا

(١) قال الاسنوى «والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام» الى آخره وهو المراد من قول المصنف لانه جزؤه والدال عليه يدل عليه بالتضمن اهـ قال الجلال المحلى والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء وقال السبكي المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلا فيه أو خارجاً عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام اهـ ومراد المصنف بالنقيض فى قوله حرمة نقيضه الترك الذى هو الكف وقد صرح بالاتحاد بينهما العضد نقلا عمن وقع منه النزاع هنا فهو ضد باعتبار أن تحققه يتوقف على التلبس بالضد الوجودي فالخلاف فى الكف وما تلبس به الكف لان الكف لا ينفك عنما تلبس به فعبارة المصنف تساوى عبارة من عبر بالضد بدل النقيض فكون الأمر نهياً عن نقيض المأمور به وهو الكف لا يمكن النزاع فيه على ما يأتى ولكن لما كان الكف لا يتحقق الا بالضد الوجودي وهو الذى وقع فيه النزاع عبر بعضهم بالنقيض الذى هو الكف وعبر بالتضمن بدل الالتزام اعتماداً على ماهو معلوم من عدم تحقق هذا النقيض الا بالضد الوجودى وبعضهم عبر بالالتزام ومراده بالالتزام هنا دلالة اللفظ عن كل مايفهم منه كما سبق تساوت العبارتان والمراد بالشيء المأمور به هنا الشيء المعين احترازاً عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً والا لما جاز التخيير بينهما وقد يجوز الجمع بينهما كما فى خصال الكفارة والحاصل أن موضوع هذه المسئلة انما هو فى أن الامر بالشيء المعين نهى عن ضده الوجودى أو يستلزمه أولا عينه ولا يستلزمه والمراد بالوجودى الافراد التى يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو نقيضه وهو الكف عنه لا عدم فعله وانما قلنا ذلك لان الاضداد ثلاثة ضد وجودى معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف فى هذه المسئلة وضد وجودى غير معين كاى واحد من أضداد أمور معينة أمر بواحد منها لا بعينه كالواجب المخير ولا خلاف فى أن الامر بواحد منها ليس نهياً عن ضده منها ولا مستلزماً له لما قدمناه وضد معين غير وجودى وهو الكف عن المأمور

فالامر بالشيء نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشيء فانه أمر بأحد اضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيقا [1] كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهى عنه حين ورود النهي ولا يتصور لانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً . وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الافادة عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الآمدى وكذا الامام وأتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الامر بالشيء نهى عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف فانه عبر بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه [2] وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل

به ولا خلاف في أن الامر بالشيء نهي عن ضده هذا أو يتضمنه لانه جزء الايجاب الذي معناه طلب الفعل مع المنع من الترك أى الكف عنه الذى لا يتحقق الا مع تلبسه بضد وجودى

(١) قال الاسنوى « وشرط كونه نهياً عن ضده ان يكون الواجب مضيقاً الى آخره » قال السبكى وما قاله القاضى عبد الوهاب من اشتراط التضييق لم يتضح لى وجهه فان الموسع ان لم يصدق عليه انه واجب فأين الامر حتى يستثنى من قولهم الامر بالشيء نهى عن ضده وان صدق عليه أنه واجب بمعني أنه لا يجوز اخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تفويته منهى عنه وحاصل هذا أنه ان صدق الامر عليه انقدح كونه نهياً عن ضده والا فلا وجه لاستثنائه كما قلنا في المخير اه ومما لاشك فيه أن الواجب الموسع مأمور به فهو داخل في موضوع المسئلة وهو شيء معين دل الامر على ايجابه الذى معناه طلب الفعل مع المنع من الترك اى الكف عنه غاية الامر أن الكف عنه انما يتحقق باخلاء وقته عن فعله وهذا لا يمنع من وجود ضد وجودى له يفوته فيكون الامر به نهيا عنه أو مستلزماً له أو لا هذا ولا هذا ومن هذا تعلم ان ما قاله القاضي عبد الوهاب الذى اعتمد عليه الاسنوى فيما قاله مردود ولا وجه له

(٢) قال الاسنوى « وعبروا كلهم بان الامر بالشيء نهى عن ضده فدخل

الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فان المصنف قد لا يراه وذلك لأنا اذا

في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف الخ » واقول قال السبكي قال القاضي عبد الوهاب في الملخص بعد ان حكى عن الشيخ ابي الحسن ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان ذا ضد واحد وأضداده ان كان ذا أضداد ان الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لا ندباً قال القاضي عبد الوهاب وقد حكى عن الشيخ أنه قال في كتبه ان الندب حسن وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا نحتاج الى اشتراك الوجوب في الامر اذ هو حينئذ لا يكون الا واجباً اه لكن الصحيح أنه لافرق ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي الامر النفسي بشيء معين ايجاباً أو ندباً نهي عن ضده تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره ثم قالا وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لان الضد فيه لايخرج عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك اه غير أن عبارة جمع الجوامع تقتضي أن هذا الخلاف خاص باصحاب القول بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده ولا يكون بين القائلين بانه عينه وعبارة ابن الحاجب ظاهرها يفيد أن الخلاف جار أيضاً بين القائلين بالعينية ولذلك اعتذر الجلال عن صاحب جمع الجوامع بانه اقتصر أي في حكاية الخلاف على التضمن مع أن قول ابن الحاجب ومنهم من خص الوجوب دون الندب يشمل العين أيضاً أخذاً بالمحقق لكن اذا تأملت في الدليل الذي أقاموه على أن الامر بالشيء نهي عن ضده أو يتضمن النهي عن ضده وهو أن الايجاب يتضمن المنع من ترك المأمور به الذي هو الكف عنه على ماسبق تجده أنه لا يجيز في المندوب اذ لامنع فيه عن الترك وقد يقال يتضمن نهياً بحسبه قلنا مايتضمن الندب ليس نهياً ولذلك لا يفيد الكراهة على ما بينوه في أقسام اقتضاء الحكم من أن الكراهة انما تستفاد بنهي غير جازم مستقل وأما تضمنه الامر بالمندوب فليس بكراهة عند الاصوليين ولكن الفقهاء يسمونه

قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب؟ فيه قولان شهيران حكاهما الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدي وغيره. والمذهب الثالث أنه لايدل عليه البتة [1] واختاره ابن الحاجب

خلاف الاولى وأما الوجوب فقد تضمن المنع من الترك فأفاد أن فعل الضد المفوت للواجب حرام كالمنهي عنه بنهي مستقل فالذي يظهر لى أن الوجه مع الشيخ أبي الحسن من أن الشرط أن يكون واجباً وأن المندوب حسن وليس مأموراً به على معنى أن الامر به لم يتضمن منعاً من ترك المأمور به حتى يكون الامر به نهياً عن ضده أو يتضمن نهياً عن ضده. هذا ما ظهر لى وفوق كل ذى علم عليم والله أعلم

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثالث أنه لايدل عليه البتة الى آخره » وبه قال امام الحرمين والغزالى فهؤلاء قالوا ان الامر بالشيء لاهو نهي عنه ولا يتضمن النهي عنه وقال السعد في التلويح بعد أن قال مثل ماقدمناه عن العضد وحكي الخلاف باوسع مما هنا ما نصه والمختار عند المصنف أي صدر الشريعة في تنقيحه أن ضد المأمور به ان كان مفوتاً للمقصود يكن حراماً والا كان مكروهاً وكذا عدم ضد المنهي عنه ان تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراماً فى ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراماً لفوات المأمور به لكن التحقيق أن حرمة كل منها انما يكون من حيث أنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون فى الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفى النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لايتصور فيه النزاع انتهى وقال صاحب التنقيح والتوضيح اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح أنه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهيته والنهي كونه سنة مؤكدة

ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الاصحاب تبعاً لصاحب الحاصل. وأما الامام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا. وفائدة الخلاف

يعني اذا أمر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراماً فان لم يفوت يكون فعله مكروها وان نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يكن مفوتاً ففعله يكون سنة مؤكدة والحاصل أنه اذ وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لايعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة اه وكلام التوضيح يقتضي أن القول بأن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده يتحد مآلا مع القول بأن الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده وان النهي عن الشيء يتضمن الامر بالضد وانهما يجتمعان في أن الامر والنهي لهما حكم في الضد ويقابلهما معا القول الثالث الذي ذهب اليه امام الحرمين والغزالي ولذلك استدل الجلال المحلي للقولين الاولين بدليل واحد فقال ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده كان طلبه طلبا للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظي ساغ للمصنف نقل التضمن عن الاولين وان كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسي اه ولو حملنا الطلب من أول الامر على الطلب اللفظي الذي يعنى الاصولي ويقصده بالبحث كما يأتي في تعريف الكتاب ما احتجنا الى هـذا وقد قدمنا ما فيه الكفاية. وبعد ان استدل الغزالي في المستصفى على ما اختاره وهو القول الثالث بما سيذكره الاسنوي قال مانصه: فان قيل قد قلتم ان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى فعل الشيء الا بترك ضده فليكن واجبا قلنا ونحن نقول ذلك واجب وانما الخلاف في ايجابه هل عين ايجاب المأمور به او غيره فاذا قيل اغسل الوجه فليس عين هـذا ايجابا

من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهيي فأنت طالق ثم قال قوني فقعدت ففي الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي في الشرح الصغير.

لغسل جزء من الرأس ولا قوله صم النهار ايجابا لامساك جزء من الليل ولذلك لايجب ان ينوى الا صوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوب ما هو ذريعة الى المأمور به لا انه عين الايجاب فلا منافاة بين الكلامين اه واستدل القاضي ابو بكر على ما اختاره من القول بالعينية فقال لاخلاف في ان الأمر بالشيء ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل على اقتران شيء آخر بامره دل على انه ناه بما هو آمر به قال وبهذا علمت ان السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب ترك الحركة الى آخر ما لا يخرج عما قاله الاسنوى في دليل هذا القول وفي مسلم الثبوت بعد ان ساق الخلاف على الوجه الذي قدمناه عن السعد في التلويح وقال ثم الخلاف في النهي كذلك قال لنا ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل وساق الدليل على الوجه الذي تضمنه كلام الجلال ثم قال تفريعا على هذا الدليل فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية . اه .
ومن هذا تعلم ان معنى كون الامر بالشي عين النهي عن ضده و بالعكس ان الخطاب واحد وان هذا الخطاب الواحد دل بدلالة واحدة في الامر على طلب الفعل والمنع من الترك وان خطاب النهي واحد ويدل بدلالة واحدة على عكس مايدل عليه خطاب الامر وخطاب الامر باعتبار طلب الفعل يسمى امرا و باعتبار طلب الترك يسمى نهيا وخطاب النهي بالعكس وهذا لاينكره القائل بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده و بالعكس غاية الامر انه يقول الخطاب تعلق بالفعل أصالة وبضده تبعا وهذا شيء لا يستطيع ان ينكره القائل بالعينية فان صيغة الامر دالة بصيغتها اصالة و بالذات على طلب الفعل طلبا جازما مطابقة و بالتضمن على منع الترك وصيغة النهي بالعكس فكان تعلق الخطاب بالكف اصالة و بالذات وبالضد تبعا كما ان القائلين بان الامر ليس هو عين النهي عن الضد ولا يتضمنه وان النهي كذلك لاينكرون انه اذا وجدت شرائط التناقض بين الضدين ان وجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر

وفى المسئلة اختلاف فى الترجيح مذكور مبسوطاً فى المهمات وقوله « لانه جزؤه » أى الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء

ولكن يقولون ذلك بحسب دلالة العقل لا بطريق وضع اللفظ ولعلهم ممن يقولون ان دلالة اللفظ على لازم معناه دلالة عقلية لا لفظية وقدعلمت مما قاله البيانيون ان معنى كونها عقلية ان للعقل فيها مدخلا وانه لا خلاف بين من قال انها لفظية وبين من قال انها عقلية وعلى كل حال فلا خلاف فى أن الخطاب المتوجه الى كل من الفعل والمنع من الترك واحد فى الأمر وعكسه فى النهى غاية الامران القائلين بالعينية يقولون ان هذا الخطاب باعتبار يسمى أمراً وباعتبار آخر يسمى نهيا ولكنهم يعترفون بان دلالة خطاب الامر على طلب الفعل باضافة خاصة وعلى النهى عن ضده باضافة اخرى وخطاب النهى بالعكس مع اختلاف الاضافة مثل الامر والقائلون بالتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون ان دلالة خطاب الامر على طلب الفعل بالاصالة وعلى النهى عن الترك بالتبع ودلالة النهى بالعكس والمنكرون للعينية والتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون انها من طريق العقل لا من طريق وضع اللفظ وقد علمت حقيقية الحال في هذا فلهذا الذى قررناه قال صاحب فواتح الرحموت تفريعاً على ما قاله فى مسلم الثبوت من ان الخطاب واحد الى آخر ماقدمناه عنه مانصه فعلى هذا اذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هى معصية ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف فى هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف فى هذه المسئلة ان عند قائلى التضمن او العينية معصيتين وعند المنكرين معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالتضمن او العينية بالذات واصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى فالنزاع لا طائل تحته ويدل على انه لا طائل للخلاف في هذه المسئلة ما قاله السعد في التلويح كما قدمناه عنه من ان حاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على

من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم فى موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن . وهذا

وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع وما قدمناه عنه ايضا من ان معنى كونه نفسه انهما حصلا بجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه . ومما لا شك فيه ان الامر يدل على طلب الفعل طلبا جازماً ولا معنى لهذا الا طلب الفعل والمنع من الترك والنهى بالعكس والترك هنا بمعنى الكف الذي لا يتحقق الا بتلبسه بالضد الوجودى فبالامر بالشيء حينئذ يحرم ضده المفوت له وهو الضد الوجودى الذى تحقق به الكف عن الفعل المامور به سواء كان الضد واحدا أو اكثر على ما سبق عن السعد وبالنهى عن الشيء يجب ضده الذي يتحقق به الكف عن الفعل المنهى عنه على ما سبق ايضا وعلى اى حال كان صيغة الامر واحدة ودلالته واحدة وصيغة النهى واحدة والخطاب واحد عند الجميع ومفهوم الامر غير مفهوم النهى عند الجميع وما يضاف اليه الامر غير ما يضاف اليه النهى عند الجميع وحرمة الشيء توجب وجوب ضده ووجوب الشيء يوجب حرمة ضده عند الجميع والخلاف ليس الا فى جهة الدلالة وهذا شيء لا يهم المجتهد الذى لا يريد الا استنباط الحكم من الخطاب والخطاب الواحد امرا كان او نهيا دال على الامرين المذكورين بلا نزاع واما ما قاله الشيخ ابن الهمام من فائدة الخلاف فقد ذكر بعضهم مثلها فائدة للخلاف فى كون مقدمة وجوب الواجب واجبة بوجوبه او واجبة بغير وجوبه وردوا عليه بانه لا دليل على ذلك وانما الدليل قائم على توقف المقصد على الوسيلة وقالوا ايضا ان كونهما معصيتين او معصية واحدة لا يصلح ان يكون فائدة للخلاف لانها ليست فائدة فقهية متعلقة باحكام الدنيا التى هى دار التكليف بل هى متعلقة باحوال الآخرة والحكم فيها للواحد القهار ان شاء اعتبرهما معصيتين وعاقب على مثلها عقابين واثاب على الكف عنهما ثوابين وان شاء اعتبرهما معصية واحدة وبحث الفقيه ينحصر فى احكام الدنيا وقد جعلوا هذه الفائدة فى كونها لا تصلح فائدة للخلاف نظير فائدة الخلاف الذى ذكروه في تكليف الكفار بالفروع حيث كانت راجعة للثواب والعقاب فى الآخرة ولا شك ان

الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء . وبالجملة فهو دليل باطل[1] وممن نبه على بطلانه صاحب

ماقيل فى فائدة الخلاف فى تكليف الكفار بالفروع من انها لا تصلح فائدة لتعلقها بالآخرة ويقال نظيره فيما ذكره بعضهم فائدة للخلاف فى مقدمة الواجب المطلق وما هنا من الخلاف يرجع فى الحقيقة الى الخلاف فى مقدمة الواجب من انها واجبة بوجوب الواجب أو واجبة بغيره لان فعل الواجب المأمور به موقوف على ترك الاضداد المفوتة وكذلك في النهى وكل منهما مقدمة الواجب وقدمنا أن الخلاف في ذلك لفظي فهنا كذلك ومن هذا تعلم ان الحق ماقاله صاحب مسلم الثبوت من أن هذا النزاع لا طائل تحته فالاشتغال فيه بالقال والقيل قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل» الى آخر ماطال به فى بيان بطلان هذا الدليل وأقول ان للمأمور به منافيين أحدهما مناف بذاته وهو عدم المأمور به لانه نقيض المأمور به والمنافاة بين النقيضين بالذات والثانى مناف بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد الوجودى الذى لا يتحقق المنافى الاول الا بان يتلبس به وبنى الاسنوى على هذه المقدمة ان المصنف ان أراد بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه انه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم انه جزؤ من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان أراد به انه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا لخرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع فى دلالته على المنع من اضداده الوجودية الى آخر ما أطال به . والجواب عن ذلك اننا نختار الثاني وهو انه دال على المنع من الترك وهو جزؤه ولا نسلم انه ليس محل النزاع بل هو من محل النزاع كما فى المختصر وشرحه والنافى لكونه يتضمنه بناه كما فى العضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الايجاب فانه الاقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلبا جازما من غير خطور المنع من الترك بالبال وان لزمه فى الواقع كذا قاله شيخنا الشربيني فى تقريره على جمع

التحصيل . وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أنه اذا قال السيد مثلا لعبده اقعد فهنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لان المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات . والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع . وضابطه أن يكون معنى وجودياً

الجوامع والحاصل ان الخلاف فى الامر والنهى قائم فى أمرين أحدهما يدل عليه الامر والنهى بالتضمن وهو النقيض والثانى يدل عليه بالالتزام وهو الضد الوجودى الذى يتلبس به ذلك النقيض ويتوقف تحققه عليه فمن عبر بانه بالتضمن أراد تضمن النقيض الذى هو جزؤه من حيث انه يستلزم الضد الوجودى الذى يستلزمه لتوقف تحققه عليه وأراد من التضمن مايشمل الاستلزام ومن عبر بالاستلزام والضد وأراد بالاستلزام مايشمل التضمن وبالضد مايشمل النقيض الذى يتلبس بذلك الضد وبذلك كان الضد حراما أو واجبا ولذلك قال شيخنا فى رده على من قال ان النقيض ليس من محل النزاع بل هو من محل النزاع فأشار بذلك الى أن المنع عن الترك داخل فى محل النزاع لا كل محل النزاع ولكن لما كان تصوير محل الخلاف بين المتنازعين دائراً بين كون الامر بالشيء عين النهى عن الضد والنهى عن الشيء عين الامر بالضد أو ان الامر بالشيء يتضمن النهى عن الضد والنهى عن الشيء يتضمن الامر بالضد أولا هو عينه ولا يتضمنه فيهما وكان المراد واضحا من الادلة والامثال جرى اكثر الاصوليين على التعبير بالتضمن مع التعبير بالنقيض تارة وبالضد تارة اخرى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى والقاضى الامر النفسى بشيء معين نهى عن ضده الوجودى وعن القاضى آخرا يتضمنه اه فمع كونه عبر بالضد الوجودى عبر بالتضمن ومراده مايشمل الاستلزام كما انه يعبر بالاستلزام ويراد منه مايشمل التضمن ولذلك قال الجلال كما تقدم عنه والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء . اه . فجعل دلالة التضمن دلالة التزام باعتبار استلزام الكل الجزء وعبارة المختصر وشرحه للعضد القائلون بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل مقدور وما

يضاده المأمور به . ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتيهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الاضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذى يأمر قديكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام فى المحصول وغيره. وفى المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات . اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب الشىء يستلزم حرمة

هوهذا الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لاذم بمالم ينه عنه لانه بمعناه والجواب انه مبنى على ان الذم من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا واما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه فى الواقع فلايلزمه ذلك اه فانظر كيف جعل كلا من الكف الذى هو نقيض الفعل وفعل الضد داخلا فيما تضمنه الايجاب من الذم على الترك وجعل الذم بأيهما كان وانظر كيف جعل مبنى الخلاف ان القائل بالتضمن بنى قوله على ان الذم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا وان من قال ان الامر بالشىء ليس عين النهي عن الشيء ولا يتضمنه بنى قوله على أنه يجوز الانفكاك في التعقل وجوز الايجاب بدون أن يخطر الذم على الترك على البال فكان الخلاف أولا وبالذات فى المنع من الترك الذى يدل عليه الامر تضمناً وثانيا وبالتبع في الضد الوجودى الذى لا يتحقق الكف الا به وحينئذ تكون دعوى الالتزام هى دعوى التضمن وبالعكس وعلى كل حال فالقاضى ومن تبعه عبروا بالتضمن في الضدين جميعاً فوافقهم المصنف غير أنه عبر بالنقيض وهو يسمى ضداً أيضاً كما سمعت عن العضد وأراد به ما يشمل الضد الآخر الوجودي كما ان من عبر بالضد أراد به ما يشمل النقيض الذي هو الكف فلا يلزم فساد الدليل ولا نصبه في غير محل النزاع وهذا الذى قلناه وأطلنا فيه انما هو لبيان أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف وأن اعتراضه ناشىء عن عدم الوقوف على اصطلاح هؤلاء القوم وان كان هذا النزاع كما قلنا لا طائل تحته لان التلازم بين الايجاب والمنع من الترك لانه جزؤه وتوقف تحقق الترك

نقيضه لانه جزؤه لقائل أن يقول ان أراد بذلك أنه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لاخلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا خرج الواجب

على ما يتلبس به من الضد الوجودى حاصل في الواقع ونفس الامر وأما كونه لا ينفك في التعقل او يجوز انفكاكه فيه فشيء يرجع الى الأمر بالشيء اوالنهى عنه ولا يتعلق منه شيء بالمجتهد الذى يعول علي ما يتوقف عليه امتثال الامر والنهى فيوجب كل مايتوقف عليه ذلك وقد علمت أن جميعهم متفقون على وجوب الضد المفوت للنهى وعلى حرمة الضد المفوت للامر فلا خلاف في المعنى على أن مثل هذا الكلام انما يجري فى الخلق لا فى الخالق وكلامنا الآن انماهو فى الكلام النفسى كما يقول الاسنوي وأتباعه أوالكلام اللفظى الذي يبحث عنه الاصولى والفقيه كما يقول الحنفيه والمعتزلة وكلا الكلامين صادر من الله تعالى ولا يتصور فى حقه تعالى ان يقال ان الذم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا كما يقول فريق او انه يجوز أن ينفك تعقلا ويجوز الايجاب بدون ان يخطر الذم على البال كمايقول فريق آخر لان مثل هذا القول انمايليق بالحوادث لا بالواجب جل شأنه الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء على أنك قد علمت ان المنكر للعينيــة والتضمن وأنه قال يجوز ان يطلب طلباً جازماً من غير خطور المنع من الترك بالبال يقول انه يلزمه ولا ينفك عنه فى الواقع وأن السعد رد قول ذلك القائل من الجواز المـذكور بانه لا معنى للايجاب الا طلب الفعل مع المنع عن الترك وقال انه المفهوم من كلامهم اه وبذلك تعلم ان ما نسب الى هذا القائل من جواز الانفكاك في التعقل اما مؤول او باطل لـكن قول السعد أنه المفهوم من كلامهم يؤيد الاول وأن معنى جواز الانفكاك في التعقل أن ذلك بحسب وضع اللفظ بناء على قوله بان ماعدا المطابقة دلالة عقلية لا وضعية وهذا اصطلاح لا يهتم به المجتهد الذى يريد استنباط الاحكام من أدلتها وبهذا تبين أنه لا نزاع في الحقيقة فخذ الحق وكن شاكراً

عن كونه واجباً بل النزاع فى دلالته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم اما فساد الدليل أو نصبه فى غير محل النزاع . واذا أردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعي فقل الامر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع من الاضداد بالالتزام وهو المدعى . وقوله «قالت المعتزلة» أي استدلت المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لان النهى عن الشيء مشروط بتصوره . ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهرى قال ومصدره غفلة وغفولا وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما لا نسلم امكان الايجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه لان المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الايجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه واذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة . وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما تقدم[1] الثانى سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون منهياً عنه[2] فانه ينتقض بوجوب مقدمة

(١) قال الأسنوى «وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم» وأقول هو في محل النزاع كما تقدم ، وكيف لا يكون في محل النزاع والمعتزلة المستدلون يقولون في دليلهم ان الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهي عن الشيء الخ والمصنف يقول لا نسلم امكان الايجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه الخ فالجواب ملاق تمام الملاقاة لهذا الدليل فكيف يكون باطلا وفي غير محل النزاع ، ولذلك لم يعول على ما اعترض به الاسنوي على هذا الوجه من الجواب صاحب جمع الجوامع والجلال المحلى عليه وغيرها من المحققين بل عولوا على هذا الجواب

(٢) قال الاسنوي «الثانى سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولا عنه الخ» أقول قد علمت مما قدمناه عن المختصر وشرحه العضدى أن القائلين بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل لأنه المقدور وما هو هذا

الواجب أى ما لا يتم الواجب الا به فانه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض

قال « السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالى [1] لان الدال

الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل اه . ومنه تعلم أن القائلين بالتضمن يقولون ان النهى الذى تضمنه الامر انما هو عن أمرين أحدهما الكف عن المأمور به الذي هو تركه والفعل الوجودي وهو الضد الذي لا يتحقق الكف الا به فالوجه الاول من الجواب جواب عن تضمنه النقيض الذي هو الترك بمعنى الكف والوجه الثانى من الجواب جواب عن تضمنه الضد الوجودي وبيان أن النهى عن النقيض الذي لا يمكن الغفول عنه لا يتحقق الا بالضد الوجودى الذى يتلبس به فكان كلاهما مقصودا بالنهى أحدهما بالاصالة والآخر بالتبع وان شئت قلت أحدهما بالتضمن باصطلاح المناطقة والثاني بالاستلزام باصطلاح المناطقة أيضاً أو أن كلا منهما بالتضمن والاستلزام باصطلاح المختلفين فكان كل من النهى عن الضدين بالنسبة لطلب الفعل الجازم فى الايجاب كمقدمة الوجود بالنسبة للواجب المطلق لأن الفعل الذي وجب بأمر الايجاب يتوقف وجوده على الكف عن نقيضه وعن ضده الوجودى الذى يتحقق به الكف عن نقيضه كما هو واضح ، وبهذا تعلم أنه لا يستغنى فى الجواب عن واحد من الوجهين

(١) قال المصنف « اذا فسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالى » أقول موضوع هذه المسألة ان الشارع اذا أوجب شيئا ثم نسخ وجوبه بدون ان يدل الناسخ على حكم آخر من الاحكام الباقية فهل يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ؟ قال الاكثرون نعم وقال الغزالى لا يبقى الجواز بل يعود الامر الى ما كان عليه قبل الايجاب من تحريم أو اباحة أو براءة أصلية ، ثم اختلف القائلون بانه يبقى الجواز فقال الاكثرون منهم وهو الاصح الاشهر اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا برجحان الفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل فيحتمل ان يكون مباحا وان يكون مندوبا وان

على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك . قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا لا . وان

يكون مكروها أو خلاف الاولى وقال فريق منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل مقيدا بالتخيير على السواء وهو الاباحة وقال فريق ثالث منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك لا على السـواء ولا مطلقا بل مع رجحان الفعل على الترك فيكون مستحبا وهكذا وضع المسألة صاحب جمع الجوامع الخلاف بين الاكثر فقال والاصح ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز أي عدم الحرج وقيل الأباحة وقيل الاستحباب اه قال الجلال عليه وقال الغزالى لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الأمر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لـكون الفعل مضرة او منفعة اه والفرق بين الأقوال الثلاثة المنسوبة الى القائلين بأنه يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ان قول الاكثر منهم وهو الأصح الاشهر يجعل الباقى بعد نسخ الوجوب هو الجواز بمعنى القدر المشترك بين الندب والاباحة والـكراهة وخلاف الأولى في ضمن أى واحد منها والثانى جعل الجواز معيناً في الاباحة والثالث جعله معيناً برجحان الفعل على الترك وهو الاستحباب أما الأول فهو قضية كلام صاحب المحصول وأتباعه حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالفصل ولا يتم ذلك الا اذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس أو مع رجحان الفعل والثانى هو قضية كلام الغزالى فى المستصفى حيث قال فى الرد على من قال ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج غير مفيد الجواز هو التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما تسوية شرعية وأما الثالث وهو الندب فقال ابن القشيرى والغزالى بأنه لم يصر اليه أحد لـكن قد نقل فى النجم اللامع لأبي بكر بن جماعة أن الطرطوشى حكاه في العمد قال وعليه يدل مذهب المالـكية قال هكذا حكاه محمد بن خويز منداد عن المذهب وصار اليه بعض الشافعية قال الزركشى في البحر وهذا يرد قول الغزالى في المستصفى وابن القشيري في اصوله أنه لم يذهب أحد الى الندب اه وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك اه ليس على ما ينبغي

سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج » اقول اذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الاقدام عليه عملا بالبراءة الاصلية كما أشار اليه في المحصول فى آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان أيضاً دالا على الجواز كما سيأتى تقريره فدلالته على الجواز هل هى باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالى انها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية أو الاباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفى . وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتى وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذى صرح الغزالى أيضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويا على خلاف ماادعاه ابن التلمساني[1] وصورة

وكذا قوله وهو الذي صرح الغزالى بعدم بقائه ليس على ما ينبغى أيضاً أما الأول فلما علمت أن قول الامام وأتباعه هو أن الباقى الجواز بمعنى القدر المشترك بين المباح والمندوب والمكروه وخلاف الاولى لا بمعنى التخيير بين الفعل والترك وأما الثانى فلان قول الغزالى مقابل للاقوال الثلاثة التى قال بها القائلون بأن الباقى هو الجواز بمعنى رفع الحرج والحاصل أن الغزالى يقول بعد نسخ الوجوب يرجع الأمر الى ما كان عليه أولا والاكثر يقول ان الذي يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ثم هؤلاء الاكثر اختلفوا على الوجه الذي فصلناه فمراد المصنف بالجواز في كلامه الجواز بمعنى القدر المشترك بدون قيد بالتخيير ولا بغيره كما يعلم مما سبق

(١) قال الاسنوي « وعلى هذا يكون الخلاف معنويا الخ » أقول قال الزركشي وذهب جمع من المتأخرين الى أن الخلاف لفظى نااذافسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فلاشك أنه في ضمن الوجوب وان فسرناه برفع الحرج عن الفعل والترك فليس هو فى ضمن الوجوب وحاصله رفع النزاع في المسألة لعدم توارده على محل واحد اه ووافقه الولى العراقى وقال فى النجم اللامع وقال ابن دقيق العيد والصفى الهندى وغيرهما عند التحقيق يرتفع الخلاف لان الجواز يطلق ويراد به رفع الحرج عن الفعل فقط ويطلق ويراد به التساوى بين فعل الشيء وتركه فان اريد به الاول فهو جزء ماهية

المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا

الوجوب وان أراد به الثانى فليس جزءا من ماهية الوجوب الى آخر ما قال مما نسبه الزركشي لجمع عن المتأخرين قال ابن دقيق العيد ويمكن ان يفرض الخلاف فى الصورة الاولى وهو انه اذا قيل أوجبت عليك الشيء الفلانى ثم قال نسخت الوجوب هل يباح له الاقدام على الفعل أولا وكلام الغزالى صريح فى ان المراد بالجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما وقال ابن التلمسانى اكثرهم يجعل الخلاف لفظيا لانهما لم يتواردا على محل واحد فان الغزالى عنى بالجواز الذى لا يبقى بعد رفع الوجوب التخيير ولاشك انه ليس جزءا للواجب بل هو قسيمه ومقابله ومن قال يبقى لم يعن بالجواز التخيير بل عنى به رفع الحرج عن الفعل فقط ولا شك فى انه جزء الواجب قال الاصفهانى وفيه نظر لان الرازى يقول ان الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك وبه يتبين ان الخلاف معنوى وان ما قاله ابن التلمسانى ليس بحق وقال القرافى ظاهر كلامه ان الخلاف فى الجواز بمعنى مستوى الطرفين وهو بعيد وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا كان الحال قبل الوجوب تحريما فعند الغزالى وغيره يكون الفعل الآن محرما كما كان أولا وعند الأولين ان مطلق الجواز الذى كان داخلا فى ضمن الوجوب باق يصادم مادل عليه التحريم فالخلاف معنوى وأقول ان الذى أوجب هذا الاضطراب والتدافع فى كلامهم انما هو عدم تمحيص الخلاف بين المتخالفين وتحديد موضع الخلاف والتحقيق أننا اذا تأملنا فى هذه المسألة نجد ان الكلام فيها فى موضعين الاول فى الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وبين الغزالى ومن وافقه القائلين بعود الحال بعد نسخ الوجوب الى ما كان عليه قبله من تحريم وغيره وهو مذهب غير العراقيين من الحنفية وهذا لا شبهة فى ان الخلاف فيه معنوى وهذا الخلاف هو الذى تعرض له مصنفنا هنا كما هو صريح قوله خلافا للغزالى والذين يخالفون الغزالى وغير العراقيين فى هذا يقولون يبقى الجواز ومرادهم بالجواز رفع الحرج الذى هو جزء الوجوب ولم يتعرض مصنفنا للخلاف الواقع بين هذا الفريق المخالف للغزالى وغير العراقيين من الحنفية ولم يتعرض

نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع مادل عليه الامر السابق من جواز

صاحب جمع الجوامع لذكر هذا الخلاف الذى تعرض له مصنفنا بناء على ان القاضي أبا بكر وهنه وان كان الحق انه لا وهن فيه كما بينا وجه ذلك فى كتابنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع . الموضع الثانى فى الخلاف بين الا كثرين القائلين ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج بعد نسخ الوجوب وهذا الخلاف هو الذى تعرض له صاحب جمع الجوامع كما هو صريح قوله وان الوجوب اذا نسخ اه . وهذا هو الذى حكى فيه الزركشى ووافقه العراقى انه خلاف لفظى ولكن الحق انه خلاف معنوى أيضا متوارد على معنى واحد لأن فريقا من الا كثرين قالوا ان المراد بالجواز الباقى بعد نسخ الوجوب عدم الحرج في الفعل والترك وأراد بالحرج الاثم فاذا قال الشارع بعد ان أوجب شيئا نسخت وجوبه أو نسخت تحريم تركه أو رفعت ذلك بقى الجواز بمعنى عدم الحرج أى الاثم في الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى جزء الوجوب وهو جزء أعم منه ولا يلزم من رفع الاخص الذى هو الوجوب بمعنى الاذن فى الفعل مع الاثم فى الترك رفع الاعم الذى هو الجواز بمعنى عدم الحرج أى عدم الاثم فى الفعل والترك والجواز بهذا المعنى شامل للندب والاباحة بمعنى التخيير على السواء وللكراهة الشاملة لخلاف الاولى ويخرج عنه الوجوب والحرمة فقط وهذا القول نقله صاحب جمع الجوامع فيما كتبه تكملة لشرح والده على منهاج البيضاوى وهو القول الاول من الاقوال التى حكاها فى جمع الجوامع وقال انه الاصح ولذلك قال الجلال فى شرحه لهذا القول فى كلام صاحب جمع الجوامع بقى الجواز له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه عن الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بغير فصل ولارادة ذلك قال المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع أى عدم الحرج فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى اذ لادليل على تعيين أحدها اه فاشار الجلال بقوله فى ضمن وجوبه الى ان الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك والاذن فى الفعل الذى هو فى ضمن الوجوب قد دل عليه دليل

الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا . وقوله «لان الدال» أى الدليل على بقاء

الوجوب بلا معارض له فيه فيبقى بعد نسخ الوجوب اذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكن الاذن فى الفعل الذي بقى بعد نسخ الوجوب لكونه جنسا لا يبقى متحصلا ومتعلقا للخطاب الا بانضمام فصل يقومه فلا بد ان يخلف المنع من الترك وهو الفصل الزائل بالنسخ فصل آخر يقوم الجنس وهو الاذن فى الترك المتحقق في أى فرد مما عدا ما نسخ وهو المنع من الترك هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج فالمراد من الاذن فى الترك ماهو أعم من ان يكون مساويا للاذن فى الفعل فيكون مباحا أو راجحاً فيكون الفعل مكروها أو خلاف الأولى أو مرجوحا فيكون الفعل مندوبا وأشار الجلال بقوله من الاذن فى الترك الى أن معنى قول صاحب جمع الجوامع بقى الجواز أنه بقي موجوداً خارجياً فان وجود الجنس فى الخارج هو المحتاج الى فصل يقومه حتى يكون مع الفصل حقيقة نوعية توجد في كل فرد من أفرادها كملا بخلاف وجود الجنس فى الذهن فانه لا يحتاج الى فصل يقومه والالم يعقل الجنس بدون الفصل وهو باطل ومعنى كون الجنس موجوداً خارجياً أنه متعلق خطاب الشارع فان خطاب الشارع لكونه متعلقاً بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير لا يتعلق الا بما يكون متحصلا مطابقاً لماهية نوع يمكن أن يتحقق في فرد من أفرادها بأن يكون عينها فى الوجود حتى يمكن للمكلف أن يمتثل الخطاب فعلا وتركا وانما قلنا ان الذى خلف المنع من الترك هو الاذن فى الترك بخصوصه لان ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الآخر وذلك لما علمت أن المراد من الاذن فى الترك هو الاذن المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ والذى نسخ هو المنع من الترك فكل مالم يكن منعاً من الترك يكون داخلا في الاذن فى الترك فيتحقق في الاباحة والندب والكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى ومما لا سترة فيه أن الاحكام التكليفية خمسة الوجوب وقد نسخ والحرمة وهى ضد الاذن في الفعل الذي بقى بعد نسخ الوجوب فلم يبق بعد ذلك الا الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك الشامل للانواع الثلاثة الباقية هذه مقالة الفريق الاكثر القائل بأن الجواز الباقى

الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لان الوجوب مركب من جواز الفعل

بعد نسخ الوجوب بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا برجحان الفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل والفريق الآخر من القائلين بأن الباقى هو الجواز يقولون ان المراد بالجواز الذي يبقي بعد النسخ والاباحة بمعنى استواء الفعل والترك فهى قسيم للوجوب والتحريم والندب والكراهة الشاملة لخلاف الاولى فلا يكون الجواز بهذا المعنى لازما للوجوب ولا هو جزءاً منه قال القرافي وظاهر كلامهم ارادته وهذا هو مقتضى كلام المستصفى اه ولهذا قال الجلال وقيل الجواز الباقي بمقومه الاباحة اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيبقى التخيير اه وهذا مبنى على أن النسخ كالنفى ينصب على القيد والمقيد معاً وان كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد فقط وصنيع الجلال هذا يقتضي أن قول صاحب جمع الجوامع وقيل الاباحة معطوف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في تفسير الجواز الذى اتفق الاكثرون على بقائه بعد نسخ الوجوب وليس مقابلا لقوله بقى الجواز بل مقابله ما حكاه الجلال بقوله وقال الغزالى الخ ما تقدم وقال الفريق الثالث من القائلين بأن الباقي الجواز المراد بالجواز الاستحباب فتحصل أن للقائلين بالجواز بعد نسخ الوجوب أقوالا ثلاثة الاول وهو المختار منها أن المراد بالجواز الباقى هو عدم الحرج أي الاثم وهو مالا يمتنع شرعاً فيصدق بالمباح والمندوب والمكروه الشامل لخلاف الاولى الثانى أن المراد بالجواز الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء الثالث أن المراد بالجواز هو الاستحباب بمعنى عدم الحرج مع رجحان الفعل على الترك وهذه الاقوال متواردة على موضوع واحد هو تفسير الجواز وهي أقوال متباينة فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً اللهم الا أن يراد بكون الخلاف لفظياً أنه خلاف راجع الى الخلاف فى تفسير لفظ الجواز ولا يخفى ضعف هذا لانه لا يخرج الخلاف عن كونه معنويا يدور فيه النفي والاثبات بين الاقوال على موضوع واحد وله ثمرة فقهية سيذكرها الاسنوى كما ذكرها غيره وأما قول الغزالى فهو مقابل كما علمت للقول بأن الباقى الجواز بأقواله الثلاثة وقال الجلال فى بيانه فان نسخ الوجوب يجعله

مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على

كأن لم يكن ويرجع الامر الى ماكان قبله الخ ما قدمناه عنه وعلى هذا القول قد يصير الفعل بعد نسخ الوجوب محرما بخلافه على قول الاكثرين بأقواله الثلاثة فلا يمكن أيضاً أن يكون هذا الخلاف لفظياً فكان الحق أن الخلاف في الموضعين معنويا ووجه ماقاله الغزالى ومن وافقه أن الوجوب صار بالنسخ كأن لم يكن لانه ماهية نوعية واحدة فبالنسخ ترتفع هي كلها فانها في الخارج شيء واحد ولا قيد ولا مقيد فى الوجود الخارجى حتى يقال ان النسخ كالنفى ينصب على القيد والمقيد معاً أو على أحدهما دون الآخر فلا قيود هنا فى الوجود الخارجى حتى ينظر اليها والقيود انما هى فى الوجود الذهنى وقد علمت أن الخطاب انما يتعلق بما يكون متحصلا مطابقاً لماهية نوع تتحقق فى فرد تكون هي عينه في الوجود الخارجي ولاشك أن الجنس والفصل المقوم له يوجدان فى الخارج بوجود واحد فهما في ذلك الوجود شيء واحد وبالنسخ ترتفع هذه الحقيقة النوعية وتصير كأن لم تكن موجودة اصلا ولا يبقى فيها قيد ولا مقيد اذ لا قيد ولا مقيد بالنظر الى هذا الوجود وانما ذلك باعتبار الوجود الذهنى ولا كلام لنا فيه ولا تصح ارادته هنا لأن الوجوب باعتبار هذا الوجود الذهنى لا يصلح أن يكون متعلقاً للخطاب أصلا لما ذكرناه من أن الخطاب انما يتعلق بما يكون متحصلا الخ فكان هذا القول هو القول الراجح وهو الذى عليه غير العراقيين من الحنفية وان أردت اكثر من هذا فعليك بشرحنا البدر الساطع على جمع الجوامع ومن هذا الذى قلناه تعلم أن قول المصنف لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز بارتفاع المنع من الترك صريح فى أن مراد البيضاوى بالجواز رفع الحرج بمعنى رفع الاثم فى الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى هو جزء الوجوب وهو جزء أعم من الوجوب ولا يلزم من رفع الاخص الذى هو الوجوب بمعنى الاذن فى الفعل مع الاثم فى الترك رفع الاعم الذى هو الجواز بمعنى عدم الحرج أى عدم الاثم فى الفعل والترك والجواز بهذا المعنى كما قدمناه شامل للمباح والمندوب والمكروه الشامل لخلاف الأولى وهذا هو الذى يقتضيه ايضا قول الاسنوى ولكن الدليل الدال

الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافى الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه . واذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه . ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا[1]

على الايجاب قد كان أيضا دالا على الجواز فدلالته على الجواز هل هى باقيه أو زالت الخ فان هذا صريح فى أن موضع الخلاف أن الدليل الناسخ هل رفع جواز الفعل الذى كان يدل عليه الايجاب كما رفع المنع من الترك أيضا فيكون الناسخ رفع الجنس وهو الاذن فى الفعل كما رفع الفصل وهو المنع من الترك فارتفع الوجوب جنسا وفصلا أو أن الناسخ رفع الفصل فقط وأبقى ما كان فى الايجاب من الجواز بدون المنع من الترك الذى هو فصله المقوم له بالقول الاول قال الغزالى وبالثانى قال الجمهور والامام وأتباعه وان مانسبه الاسنوى للامام وأتباعه والجمهور من أن مراد هؤلاء بالجواز التخيير بين الفعل والترك الخ مبنى على ماقاله القرافى من أن ظاهر كلامهم ارادته وأنه مقتضى كلام المستصفى كما تقدم وقدمنا أنه ضعيف ولذلك قال الجلال وقيل الجواز الباقى بمقومه الاباحة الخ ما تقدم وبينا هناك أن هذا القول مبنى على أن النسخ كالنفى ينصب على القيد والمقيد معا وان كان خلاف الغالب وهذا القول لا يمكن ارادته من كلام المصنف لانه قول من الاقوال الثلاثة التى اختلف اليها القائلون بالجواز والتى يخالفها الغزالى كلها ويقول ان الامر يرجع الى ما كان عليه قبل الناسخ وقد علمت أن المصنف لم يتعرض الا للخلاف بين الغزالى وغيره

(١) قال الأسنوى «ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك اذ لم يرفع أيضاً الجواز الخ» أقول هذا الذى قاله انما هو من مقالة صاحب القول الثانى من فريق الاكثرين الذى فسر الجواز بالاباحة وهو مقابل للقول المختار من هذه الاقوال الثلاثة وهو أن المراد بالجواز رفع الحرج بغير قيد كما أنه مقابل لقول الفريق الثالث القائل بأن المراد بالجواز الاستحباب وقد علمت أن صاحب المنهاج لم يتعرض هنا لهذا الخلاف فقول الاسنوى وأيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز الخ

لانه اخراج لبعض مادل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام . وأيضا فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذى في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى الا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزيادة أيضا فليس مطابقا للدعوى كما سيأتى ايضاحه .

مبنى على ما قدمه من أن المراد بالجواز التخيير على السواء وجعله مراد الامام وأتباعه والجمهور وقد علمت أن المدعى هو ما قدمناه وهو قول الجمهور المقابل لقول الغزالى والحاصل أن الوجوب كما قال الاسنوى نفسه مركب من جواز الفعل بمعنى الاذن فيه ومن منع الترك أو من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالاذن فى الفعل أو رفع الحرج عن الفعل يدل عليه دال الوجوب بالتضمن كما يدل بالتضمن على المنع من الترك أو على اثبات الحرج على الترك فكان الذي في ضمن الوجوب شيئين أحدهما الجواز بمعنى جواز الفعل والاذن فيه أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل والثاني هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك والناسخ انما رفع القيد الذي هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك فبقى المقيد وهو الجنس بدون قيده الذي هو الجواز بمعنى الاذن فى الفعل أو بمعني رفع الحرج عن الفعل وقد علمت أن الخطاب لا يتوجه الا الى ماهية نوع تتحقق فى فرد فاذا رفع الناسخ ذلك القيد خلفه ضده دون غيره وهو رفع الحرج عن الترك فاذا ضم هذا الفصل الذي هو عدم الحرج فى الترك الى ما بقى فى ضمن الوجوب وهو عدم الحرج فى الفعل بمعنى الاذن فيه كان الباقى مجموع أمرين الجواز الذى كان فى ضمن وجوبه والفصل الذى هو الاذن فى الترك الذى خلف المنع من الترك فكان الجواز فى كلام المصنف على هذا هو الاذن فى الفعل والترك وهذا هو معنى الجواز المدعى فى كلام هؤلاء القوم فالمدعي حينئذ هو الماهية المركبة من الاذن فى الفعل بمعنى رفع الحرج ومن الاذن فى الترك بمعنى رفع الحرج عنه وهذا المقدار يتحقق فى أحد الاحكام الثلاثة الندب والاباحة والكراهة وقول المصنف اذا نسخ الوجوب بقى الجواز بالمعنى الذى قلناه يصرح بأن زوال الحرج عن الفعل مستفاد من الأمر الذى اقتضي الوجوب ولم يرفعه

وقوله « قيل الجنس الخ » هذا يحتمل أن يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل أنه يكون دليلا للغزالي [(١)] وتقرير الاول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافى الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة التى فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا واليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أي يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهرى * اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة في وجوده فى الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وفى ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتى جنس فصل وصاله ومن عيشتى ملزوم لازم قربه

أيوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافى الجواز * التقرير الثانى ان يقال الدليل على أن الجواز لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو علة الخ ثم اجاب المصنف بوجهين : [(٢)] أحدهما

الناسخ وزوال الحرج عن الترك مستفاد من الناسخ ويصرح به قوله في الدليل لا عن الدال على الوجوب بتضمن الجواز أي الذي هو بمعنى الاذن فى الفعل والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك وأفاد ايضا ان الناسخ رفع الوجوب بمعنى أنه رفع المنع من الترك فكان رفع المنع من الترك بمعنى زوال الحرج عن الترك مستفاداً من الناسخ والاذن فى الفعل من الامر فكان قول القائل ولك ان تقول الى آخره غير ملائم لكلام المصنف

(١) قال الاسنوى « يحتمل ان يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالى » الى آخر ما قال . اقول مبنى الاحتمالين واحد هو أن كل فصل علة لوجود الحصة الذى فيها من الجنس كما نص عليه ابن سينا الى آخره

(٢) قال الاسنوى « ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما الخ » حاصل الأول منع أن الفصل علة لأن الامام قال ان الجنس والفصل معلولان لعلة واحدة الخ ونقول ان الفصل انما هو علة للجنس بمعنى أنها علة مقومة له لا أنها علة فاعلة والغزالى

واليه أشار بقوله « قلنا لا » أى لا نسلم ماقاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة . وتقرير ذلك مذكور فى الكتب الحكمية . ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز [1] لانهما حكمان

يسلم أنهما معلولان لعلة واحدة فاعلة وهذا مما لا ينكره أحد وبعد ذلك يقول الغزالى ان الوجوب الذى هو ماهية نوعية صار بالنسخ كأن لم يكن لانه متى كان ماهية نوعية عند الكل فبالنسخ ترتفع هى كلها فانها في الخارج شيء واحد ولا قيد ولا مقيد في الوجود الخارجى الى آخر ما قدمناه فى دليله فوجودهما فى الخارج واحد والناسخ منصب على رفع هذا الوجود الخارجى المتحد فيرفعه كله ويستوى بعد ذلك أن يكون الفصل علة مقومة للجنس كما يقول ابن سينا أو ليست علة مقومة له كما يدعيه الرازى مع أن كون الفصل علة مقومة للجنس بمعنى أن الجنس لا يصير ماهية نوعية يمكن تحققها فى فرد من أفرادها فى الخارج الا بفصلها المميز لها فى ذاتها لا ينازع فيه أحد كما أن كونها فى وجودها الواحد فى الخارج معلولا لعلة واحدة فاعلية لا ينازع فيه أحد فما استدل به الغزالى لا يرتضيه دليلا له وما أجاب به الامام لا يلاقى دليله الذى استدل هو به لنفسه كما بيناه

(١) قال الاسنوى : « ويحتمل أن يكون المراد انا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص الخ » أقول ان الكلام في الاحكام الفقهية الشرعية التى تقبل النسخ والتغيير وهما وان كانا شرعيين بمعنى أنهما مأخوذان من الشرع بمعنى الدليل الذى جاء به النبى الكريم صلى الله عليه وسلم كما مر في محله فليسا قديمين ودعوى أن الاحكام قديمة ان كان المراد منها الاحكام الثابتة بالخطاب التى هى الاحكام الفقهية كالوجوب واخواته فهى دعوى باطلة لأن هذه الأحكام لم يقل أحد بقدمها بل الاتفاق على حدوثها وان كان المراد بالأحكام الخطابات النفسية الازلية فليس الكلام فيها على أن الذى لا استرة فيه ان الكلام في الوجوب الذى نسخ وما الذى يبقى بعد نسخه وهذا حادث وما بقي بعده حادث فالقول بالقدم بعد ذلك في مثل هذا لايليق بأمثال هؤلاء المحققين

شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر . الثانى سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان أحدهما الحرج على الترك (١) والثانى عدم الحرج عليه فاذا زال الاول

(١) قال الاسنوى : « لكن لانسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لأن الجواز له قيدان أحدهما الخ » أقول ان أراد أن الجواز له قيدان الخ باعتبار الوجود الخارجى فغير مسلم بل باعتبار الوجود الخارجى لاقيد ولا مقيد وكل من الجنس والفصل في هذا الوجود شىء واحد موجود بوجود واحد وكون أحدهما مقيدا والآخر قيدا فذلك في الوجود الذهنى ولا كلام لنا فيه بل الكلام في الوجوب باعتبار وجوده وتحققه في الخارج فقولك اذا زال الأول خلفه الثانى انما يتم لو كان الجنس يمكن أن يوجد مستقلا والفصل يوجد بوجود آخر حتى يمكن أن يزول الفصل ويبقى الجنس فينضم اليه فصل آخر وأما اذا كان وجودهما واحداً فرفع أحدهما رفع للآخر لانه لا اثنينية فى الخارج بل هما شىء واحد بلا شبهة فقولك وهذا الذى استفدناه من الناسخ لانه أثبت رفع الحرج الخ ان كان المراد استفدناه وحده فهو الذى فيه النزاع فأخذه فى الدليل مصادرة وان كان المراد أنه كما أثبت رفع الحرج عن الترك أثبت رفع الحرج عن الفعل لانه متى رفع الناسخ أحدهما رفع الآخر لاتحادهما فى الوجود الخارجى فمسلم لكنه خلاف ما تدعيه والغزالى لا يسلم ما ادعيتموه من أن الماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين الخ ما قلتم بل هو يقول ان الناسخ كما أزال الحرج عن الترك وهو الفصل ازال الجنس أيضا لما قلنا وكيف يمكن أن يقال ما ادعيتم والوجوب اذا صار منسوخا بالدليل الناسخ لم يبق بعد ذلك دليل يدل على أن فيه حكما شرعياً آخر ولا يمكن أن يستدل بالدليل الناسخ من حيث هو ناسخ الا على رفع الحكم المنسوخ والغزالى وغير العراقيين من الحنفية يمنعون أن الاذن فى الترك يخلف المنع منه الا بدليل وحيث لا دليل والفرض أن الناسخ لا يدل عليه أيضاً كما هو موضع الخلاف فلا يخلف المنع من الترك الذى رفعه الناسخ فصل آخر وقد اتفق الجميع على أن الجنس لا بقاء له ولا وجود فى الخارج بلا فصل يقومه

خلفه الثانى وهذا الثانى استفدناه من الناسخ لانه أثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الامر والثانى زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هى المندوب أو المباح هكذا ذكره فى المحصول وهو معنى ما قاله المصنف واستفدنا من كلامه أنه اذا نسخ الوجوب بقى اما الاباحة أو الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفى هذه المسئلة بحث دقيق [1] ولعله يشير الى شىء من هذا أو الى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة فى المحصول ولا فى مختصراته . وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى العموم من ذلك ما اذا وجد المنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالاحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما أشار اليه الغزالى فى الوسيط وهوما اذا أحال المشترى البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحوالة تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال

وقد ارتفع فصل الوجوب بدون أن يخلفه فصل آخر فيرتفع الجنس أيضاً ومن هذا تعلم أن القائلين ببقاء الجواز لم يقم لهم دليل تام وأن دليل الغزالى وغير العراقيين من الحنفية القائلين برجوع الامر الى ماكان عليه الفعل من مضرة ومنفعة تام على مذهبهم ولذا اختاره الامام شمس الائمة السرخسى أيضا ورجحه بعض الشافعية ومخالفة صاحب جمع الجوامع فى ذلك لا تضر لان المدار فى الترجيح على قوة الدليل وما قاله أبو بكر من أن ما تشبث بهصاحب هذا المذهب يريد مذهب الغزالى ركيك ليس بشيء ومردود عليه بما علمته من قوة دليل الغزالى وغير العراقيين من الحنفية

(١) قال الاسنوى «قال صاحب الحاصل وفى هذه المسئلة بحث دقيق الى آخره» لعله يشير الى مقالة ابن سينا على الوجه الذي قلناه ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين هو الاوجه الارجح ، فخذ هذا ولا تسأم ، وكلام الاسنوى فى بيان ثمرة الخلاف واضح

قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الاخذ والمنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز . وهذه المسئلة قد أشار اليها الآمدى وابن الحاجب بقولها : المباح ليس بجنس للواجب . ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع

قال « السابعة الواجب لا يجوز تركه[1] قال الكعبى فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضا عليهم القضاء بقدره . قلنا العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت » أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع

(١) قال المصنف «السابعة الواجب لا يجوز تركه» ان هذه المسئلة قاعدة كلية والمراد منها ان كل ماجاز تركه فليس بواجب ولذلك قال صاحب جمع الجوامع جائز الترك ليس بواجب اه وهي مفروضة فيما اذا وجد سبب وجود الفعل ووجد عذر يجيز ترك الفعل والمراد بالجواز عدم امتناع الترك سواء جازهو والفعل كما فى صوم رمضان للمريض والمسافر أو وجب الترك وامتنع الفعل كما فى صوم الحائض والنفساء وصوم المريض والمسافر اللذين يضرهما الصوم بخوف تلف نفس أوعضو فالجواز هنا بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة جهة للقضية كما أن المراد بهذا الجواز الجواز الشرعى لا العقلى فيصدق بالحائض والنفساء فان ترك الصوم واجب والصوم ممتنع شرعا لا عقلا وبالمسافر والمريض وان لم يضرهما الصوم فان الصوم وتركه جائزان منهما شرعا ان لم يضرهما ويمتنع الصوم ان اضرهما بماذكرناه. ومتى علمت أن موضوع المسئلة ان جائز الترك لعذر بعد انعقاد سبب الوجوب هل هو واجب فقال فريق ليس بواجب حال قيام العذر وانعقاد سبب الوجوب وقال فريق هو واجب حال قيام العذر وانعقاد السبب نخرج الواجب المخير لان جواز تركه لم يكن لقيام العذر بل لفعل الواجب الذى هو القدر المشترك بفعل غيره على ان الواجب المخير على الحقيقة ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه لان تركه انما يكون بتركها جميعا وهو غير جائز

من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز الترك [1] لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين [2] احداهما الكعبي وأتباعه والثانية الفقهاء . فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب . وقوله « قلنا لا » أى لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام . قال فى الحاصل : لان فعل المباح أخص من ترك الحرام . وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح

---

(١) قال الاسنوى « أقول قد عرفت فيما تقدم أن الواجب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك الى آخره » حاصل هذا الاستدلال أنه لو كان جائز الترك واجباً لكان ممتنع الترك وقد فرض جائز الترك وفي هذا اشارة الى أنه يكفى فى امتناع الوجوب عدم امتناع الترك كما قلنا فيتركب منه دليل استثنائي حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب بان كان واجباً لكان ممتنع الترك لكن الثانى وهو كونه ممتنع الترك باطل والملازمة ظاهرة وبيان البطلان هو أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك الى آخر ما ذكره الاسنوى فما ذكره الاسنوي دليل بطلان التالى فى هذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « وذكر المصنف ذلك توطئة الى آخره » حاصل دليل الكعبي أن فعل المباح مقدمة وجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام فيكون واجبا . وحاصل الجواب عنه أن فعل المباح قد يكون مقدمة لوجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام وقد لا يكون لان تحقق الكف عن الحرام يتوقف على فعل أى ضد من أضداد الفعل الحرام وضده لا ينحصر فى المباح بل تارة يكون مباحا وتارة يكون واجبا وتارة يكون مندوبا وتارة يكون مكروها فللواجب المطلق وهو الكف عن الحرام مقدمات فيكون الواجب واحدة منها لا بعينها

ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام واذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فتبطل دعوى الكعبي . وهكذا أجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير [1] والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم فى خصال الكفارة لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معنى له بل يجرى فى غيره حتى فى المكروه ولاجل

---

(١) قال الاسنوى « وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير الى آخره » وأقول لاضعف فيه لانه متى كان من الواجب المخير فقد خرج عن موضوع المسئلة لان المباح ليس جائز الترك لقيام العذر بل جواز تركه للتخيير فى فعله وتركه ووجوبه على التخيير باعتبار كونه أحد الاضداد التى تحقق بفعلها الكف عن الحرام لا يتأتى أنه مباح لذاته الا ترى أن فعل المندوب مندوب لذاته وباعتبار كونه مقدمة للكف عن الحرام واجب ومثله المكروه ولذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع خلاف الكعبي هنا بل ذكره فى موضع آخر واقتصر على ذكر خلاف الفقهاء ونسبه لاكثرهم وبهذا تعلم أن ما ذكره المصنف لا يصلح توطئة للرد على مذهب الكعبي المذكور وان هذه القاعدة خالف فيها الفقهاء كما هنا أو أكثرهم كما فى جمع الجوامع ومما قررناه تعلم أن الخلاف بين الكعبي وغيره فى المباح لفظى ولذلك قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب انه لا تخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اه فان ما قاله الكعبي بناء على دليله داخل فى القاعدة المتقدمة التى هي اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ترك غيره وتحت القاعدة القائلة النهى عن الشيء أمر بضده على ما سبق بيانه وكل من القاعدتين وقاعدة ما لا يتم الواجب الا به واجب متفق عليها فلا معنى للخلاف بيننا وبين الكعبي متى تبين أن قوله ان وجوب المباح انما هو باعتبار كونه ضد المنهى عنه ومقدمة للواجب لا باعتبار ذاته

ضعف هذا الجواب قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله الكعبى مع التزام أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب . وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر(1) لوجهين أحدهما انهم شهدوا

(١) قال الاسنوى «وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم الى آخره»
أقول: محصل الدليل الاول أن سبب الوجوب قد انعقد بشهود الشهر فى حق هؤلاء ومحصل الدليل الثانى أن القضاء واجب عليهم اتفاقا بقدر ما فاتهم والقضاء انما يكون بدلا عما فات ولا يجب البدل الا حيث يجب المبدل وحاصل الجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار وحاصل الثانى أن القضاء انما يعتمد انعقاد سبب الوجوب لا نفس الوجوب وما أجاب به المصنف تبعا للامام أنه جائز الترك فلا يكون واجبا واذا تأملت الاستدلال من الطرفين تعلم أن لا خلاف بينهما ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بعد أن حكى الخلاف بين أكثر الفقهاء وبين غير الاكثر منهم قال والخلاف لفظى وحاصل الكلام فى هذا المقام أن الاصوليين قد اختلفوا فى أنه هل يترتب على خطاب الوضع بكون الشىء سببا للوجوب كشهود الشهر للصوم وجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بفعل الواجب وهذا الوجوب لا يتعلق به خطاب التكليف بل هو أمر جبرى لا اختيار للمكلف فيه يتحقق بتحقق سببه وهو يغاير وجوب الاداء ووجوب الاداء هو الذى يتعلق به خطاب التكليف وهو طلب تفريغ الذمة مما هو شاغلها ولا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات بذلك قال فريق منهم أكثر الحنفية أوان تعلق خطاب الوضع لا يترتب عليه وجوب بمعنى شغل الذمة بل يترتب عليه تعلق خطاب التكليف بفعل المكلف ليأتى به امتثالا فهو وجوب اداء ولا تغاير بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ولا ينفصل عنه وذلك فى العبادات فقط دون المعاملات فذهب الى ذلك أكثر الشافعية وقالوا ان أصل الوجوب بمعنى شغل الذمة فى العبادات هو نفس وجوب الاداء فان وجد سبب الوجوب ولا مانع من تعلق خطاب التكليف تعلق خطاب التكليف ووجب على المكلف الاداء وان وجد مانع من تعلق خطاب التكليف كحيض أو نوم تأخر خطاب التكليف الى ما بعد زوال العذر وبناء على ذلك قالوا بعدم

الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى «فمن شهد منكم الشهر فليصمه». الثانى أن القضاء يجب عليهم بقدر مافاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة المتلفات . والجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء

وجوب الاداء على الحائض والمريض والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطة لوجوب الاداء وان كان سببه منعقداً فى حقهم لعدم توجه خطاب التكليف فى حقهم فالمنفى عند هؤلاء هو وجوب الاداء عند وجود العذر المسقط له وعلى ذلك انما وجب القضاء بناء على وجود سبب وجوب الاداء لا على وجود نفس وجوب الاداء والقضاء عند هؤلاء بسبب جديد وكونه بسبب جديد أى خطاب جديد لا ينافى أنه قضاء لما فاته لان القضاء هو فعل ما سبق له مقتض لوجوبه خارج وقته المقدر له اولا شرعا عند هؤلاء وقال أكثر الحنفية بناء على ما قالوه من أن الوجوب بمعنى شغل الذمة هو الذى يترتب على انعقاد السبب الذى يكون بخطاب الوضع دون وجوب الاداء الذي يترتب على تعلق خطاب التكليف ولا يتوقف توجه خطاب الوضع على فهم المكلف ولا علمه ولا قدرته قالوا بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر وعلى سائر أصحاب الأعذار المسقطة لوجوب الاداء فالذى انتفى عند هؤلاء عند قيام العذر أيضا هو وجوب الاداء لكن الحائض لكون عذرها وهو الحيض منافيا شرعا للصوم كانت ممنوعة شرعا من الصوم زمن الحيض فهو متعذر شرعا منها ومثلها النفساء فلا يجب عليها اداؤه وأما المريض والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطة لوجوب الاداء لكن لا تنافى الصوم بل يصح معها فهؤلاء لو صاموا وقت قيام الاعذار توجه عليهم خطاب التكليف حينئذ ووجب عليهم الاداء بالمباشرة حتى لو شرع المسافر والمريض فى صوم يوم من رمضان لا يجوز له قطعه الا بعذر يبيحه للمقيم لان جواز فطر غير الحائض والنفساء من أصحاب الاعذار المسقطة لوجوب الاداء انما هو للترفيه وهي لا تسقط شرعية العزيمة عن هؤلاء نعم قد يخشى المريض أو المسافر هلاك نفسه أو عضوه بالصوم فيحرم عليه الصوم لكن هذا لا يجعل المرض أو السفر منافيا للصوم بل لو تحمل المشقة وصام صح صومه وان أثم بالصوم حينئذ ان حصل الضرر الذى يخشاه ومن هذا تعلم الفرق بين الحائض

الاعذار المانعة من الوجوب والعذر ههنا قائم فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثاني أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجبا على من

والنفساء وبين غيرهما من أصحاب الاعذار المسقطة للصوم ومتى علمت الاصل عند أكثر الحنفية والاصل عند الشافعية وان الخلاف بين الفريقين انما هو اختلاف في التسمية فأكثر الحنفية سمى انعقاد السبب بخطاب الوضع وجوبا بمعنى شغل الذمة وأكثر الشافعية لم يسموه وجوبا وان الجميع اتفقوا على انعقاد وجوب الاداء وقت قيام العذر المسقط له وعلى انعقاد السبب وتوجه خطاب الوضع ووجوب القضاء بناء على سبق انعقاد السبب ولم يبق بعد ذلك الا الخلاف في ان انعقاد السبب يسمي وجوبا بمعنى شغل الذمة بالفعل جبرا أولا يسمى وجوبا فعلم ان الخلاف لفظى بين الفريقين وأما كون الفعل جائز الترك وقت قيام العذر فلا ينافى انه واجب بمعنى انه لا يجوز تركه مطلقا بل انما جاز وقت العذر كما جاز ترك الواجب الموسع قبل تضييق وقته فمن قال انه واجب وقت العذر سماه كذلك بناء على انعقاد سبب الوجوب حيث سماه وجوبا فلا ينافى انه ليس واجب الاداء وقت قيام العذر ومن قال انه جائز الترك أراد أنه جائز الترك وقت قيام العذر فلا ينافى انه واجب الاداء عند زوال العذر فمن أين يأتى الخلاف ولهذا قال الغزالى فى البسيط وليس لهذا الخلاف ثمرة فقهية وان ماذكروه من الفوائد لا يصلح شيء منها أن يكون فائدة اه ولهذا ايضاقال الجلال المحلى فى شرح قول مصنفه والخلف لفظى أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا انتهى واعرض عن كل ماقاله الزركشي وغيره مما جعلوه فوائد هذا الخلاف كما أعرض عنه مصنفه وجعل الخلف لفظيا لافائدة له وأشار الجلال بقوله لان ترك الصوم حالة العذر الى آخره الى أن المراد بجائز الترك ماوجد سبب وجوبه مع قيام العذر المسقط لوجوب الاداء كما قلنا واتفق عليه الكل . وقولنا واجب الاداء بعد زوال العذر المراد منه الاتيان به امتثالا فلا ينافي انه قضاء اتفاقا اذا زال العذر بعد خروج الوقت لصدق تعريف القضاء عليه اتفاقا فقد قدمنا لك تعريف القضاء

نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر فى حال نومه لامتناع تكليف الغافل . والامام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا الى المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولا . وقوله « وقال الفقهاء» هى عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام في المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير من الفقهاء ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض أصلا وأما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما رمضان أو شهر غيره وأيهما أتى به كان هو الواجب [1] كما فى خصال الكفارة هكذا قال فى المحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض أيضا يجوز له الصوم فيكون مخيرا [2]

عند الشافعية بانه فعل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولا شرعا وعند الحنفية بانه فعل مثل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولا شرعا وكلا التعريفين صادق على هذا فلا وجه لما قيل انه اداء اصطلاحا نعم اذا زال عذره والوقت باق وفعله فيه كان فعله اداء اتفاقا

(١) قال الاسنوى « وأما المسافر فيجب عليه أحد الشهرين اما رمضان أو شهر غيره فايهما أتى به هو الواجب الى آخره » هذا صريح فى أن الامام يجعل ذلك من قبيل الواجب المخير ولذلك قال الجلال المحلى بعد أن حكى قول الامام على الوجه الذى قاله الاسنوى مانصه كما قلنا فى الكفارات الثلاث أى فراد الامام بالوجوب وجوب الاداء أيضا وان الخطاب تعلق بوجوب الاداء معلقا على اختياره فان شرع فى الصوم فى الشهر الحاضر كان الواجب والعزيمة هو هذا الشهر الحاضر وان لم يشرع وترخص وأفطر كان الواجب والعزيمة هو صوم الشهر الآخر فالرخصة انما هى الافطار فى الشهر الحاضر وتأخير الصوم الى شهر آخر . وكل من الصوم فى الشهر الحاضر والشهر الآخر عزيمة أحدهما اداء اصطلاحا وهو الصوم فى الشهر الحاضر والآخر قضاء اصطلاحا وهو الصوم فى الشهر الآخر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان المريض ايضاً يجوزله الصوم الى آخره» أقول قال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع ويمكن أن يقال بمثل قوله أى الامام فى المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا أن يفرض فى مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أوعضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه وكان صومه حراما اه

واذا كان مخيرا فيكون كالمسافر الا أن يفرض ذلك فى مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضو فانه يحرم عليه الصوم[1] قال الغزالى فى المستصفى فلو صام

(١) قال الاسنوى « الا ان يفرض ذلك فى مريض الى آخره » . وهذا القول يوافقه قول العطار الا ان يفرض الى آخره وأقول هذا الفرض لايخرج المريض عن أن يكون مثل المسافر فى أن الواجب أحد الشهرين فان المسافر أيضا قد يجهده الصوم فيخشى أن يفضى به الصوم الى هلاك نفس أو عضو فيحرم عليه الصوم كما يحرم على المريض الذى يخشى أن يفضى به الصوم الى ماذكر على أن حرمة صوم المريض والمسافر خشية هلاك نفس أو عضو لاتنافى صحة الصوم ووقوعه واجبا ويكون الواجب على كل منهما أحد الشهرين لان عذر كل واحد منهما وهو المرض والسفر لاينافى الصوم وقد صرح العطار بان المريض لو تحمل وصام صح صومه وكان صومه حراما والمسافر مثله فى هذا فلعل الامام لايريد الفرق بين المريض والمسافر من حيث أن الواجب على كل منهما أحد الشهرين فان قول الامام هو بعينه قول من قال يجب على المسافر دون المريض والحائض وعلله الجلال المحلى بالفرق بين المسافر والحائض والمريض بقدرة المسافر على الصوم وعجز الحائض شرعا والمريض حسا فى الجملة وان هذا الفرق لايقتضى فرقا فى الحكم بين المريض والمسافر لان كلا منهما كما علمت قد يعجز حساً فى الجملة عن الصوم ولكن لو أتى به صح صومه ووقع واجبا وقد لايعجز كل منهما حساً عن الصوم ولكن الصوم يضره ضررا لايفضى الى هلاك نفس أو عضو فيباح له الافطار ويكون الصوم أفضل كما هو صريح قوله تعالى « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » الى ان قال تعالى « وان تصوموا خير لكم » فان نص هذه الآية على ماهو التحقيق فى المراد منها لم يفرق بين المسافر والمريض فى الحكم فكان الفرق بين قول الامام وبين ذلك القول كالفرق بين سائر الاقوال أيضا راجعا الى اعتبارات لفظية وكل واحد من أصحاب هذه الاقوال لايخالف الآخر فى المعنى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بعد حكاية جميع هذه الاقوال والخلف لفظي وقال الجلال أى راجع الى اللفظ دون المعنى الى آخر مابه مما يؤخذ مما قدمناه وذلك لان الامام كغيره لاينكر جواز ترك الواجب عند قيام

والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه لانه حرام [1] ويحتمل تخريجه على الصلاة فى الدار المغصوبة

قال : الباب الثاني ـ فيما لابد للحكم منه

وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ، وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول ـ فى الحاكم

وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين فى كتاب «المصباح» أقول أركان الحكم ثلاثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف فى هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعرة فلا تحسين ولا تقبيح الا بالشرع ﴿واعلم﴾ ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته كقولنا انقاذ الغرقى حسن وأخذ المال ظلما قبيح وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى كونهما عقليين كما قاله المصنف فى المصباح تبعا للامام وغيره وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب [2]. فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية

العذر ولا ينكر وجوب القضاء وغيره يوافقه على كل هذا فكان الواجب على المكلف اما اداء الواجب فى وقته أو قضاؤه بعد وقته وكذلك صاحب القول بالوجوب على المسافر دون الحائض والمريض لايخالف فى شيء من هذا

(١) قال الاسنوى «قال الغزالى فى المستصفى الى آخره» قد علمت أن المتعين هو تخريجه على الصلاة في الارض المغصوبة لعدم منافاة المرض الذى يخشى منه ماذكر للصوم فكان النهى لامر خارج اتفاقا فلذلك لم يقل اكثر الشافعية بالاحتمال بعدم الاجزاء حينئذ الذي هو الاحتمال الاول

(٢) قال الاسنوى «وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب الى آخره» المراد من هذا ان الخلاف فى أن أفعال العباد الاختيارية هل يدرك فيها الحسن والقبح المذكوران من طريق العقل أيضا بحيث يستقل

العقل بادرا كها دون الشرع اما لذات الفعل أو لصفة عائدة الى الذات أو لوجوه واعتبارات على خلاف بينهم فالمعتزلة وفريق من متقدمى الحنفية قالوا نعم الا ان هذا الفريق من الحنفية خصوا ذلك بالايمان والكفر والمعتزلة عمموا ذلك فى سائر الافعال وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع وبعد أن اتفق المحققون من الحنفية والشافعية على هذا المقدار قال المحققون من الحنفية انه وان كان لا يعلم استحقاق ماذكر الا من الشرع أى البعثة لاحد من الرسل الا انهم يقولون فى الافعال الاختيارية جهة حسن أو قبح عقلية بها تصلح الافعال للامر بها تارة وللنهى عنها تارة أخرى كما يقول المعتزلة ولكن يقولون ان جهة الحسن لا تستلزم الامر بالفعل شرعا وجهة القبح لا تقتضى النهى شرعا الا انه لا يؤمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح مراعاة فى ذلك للحكمة الواجب ثبوتها له تعالى فالفرق بين مذهب المحققين من الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه العقليين موجبان نفس الحكم فى العقل عند المعتزلة واستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى فعل العبد ليس موقوفا على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف على أمر الله ونهيه عند الحنفية فهم كالاشعرية فى عدم وجود الحكم قبل البعثة وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية فى هذا غير ان الزركشى قال ان من المحققين من رد هذا القسم الى الاول وهو ان الحسن والقبح ملائمة الطبع ومنافرته وقال انه فى الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ماذكره فى نهاية العقول ان الحسن والقبح العقليين ثابتان فى أفعال العباد اذ كان معناهما يؤول الى اللذة والالم اه وما قاله الزركشى قال العز ابن جماعة وفى هذا بحث عندى اه ولم يبين وجه البحث ووجهه انه اذا كان المراد باللذة والالم اللذين قال انهما بمعنى الحسن والقبح الذى رده الى الاول اللذة والالم في الدنيا فهو مسلم لكنه غير مراد وان كان المراد اللذة والالم فى الآخرة فلا يسلم ان معناهما الحسن والقبح في القسم الاول الذى هو ملائمة الطبع ومنافرته بعد أن صرحوا ان ذلك المعنى هو بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى ومخالفته

لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا . فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا (١) وانما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد أحال المصنف ابطال مذهبهم على ما قرره في كتاب المصباح فان اللائق بذلك هو أصول الدين (٢) وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح (٣) بيان الانحصار أن المكلف ان لم يكن

---

(١) قال الاسنوى « فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا » ولذلك قال الزركشي ان المعتزلة لاينكرون أن الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب مايظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم تابع لهما لاعينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه الشرع فصار عند المعتزلة حكمان أحدهما عقلى والآخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعى أصلا خلافا لما توهمه عبارة المصنف وغيره اه ومراده بالمصنف صاحب جمع الجوامع وبغيره البيضاوى وغيره ممن ارتكب هذا الايهام

(٢) قال الاسنوى « فان اللائق بذلك هو أصول الدين » أقول قد علمت ان اللائق باصول الدين هو البحث عن الحسن والقبح المتعلقين بافعال الله تعالى اللذين يترتب عليهما وجوب الصلاح والا صلح عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما الحسن والقبح بالمعنى الذى يتبعه الحكم الشرعى فمحل البحث عنه أصول الفقه ليتفرع عليه ان هناك حكما قبل البعثة أو ليس هناك حكم قبلها

(٣) قال الاسنوى « وحاصل ذلك ان أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق الى آخره » وأقول ان ماقاله الامام على طوله باطل عقلا وشرعا أما بطلانه عقلا فلانا لا نسلم ان أفعال العباد منحصرة فيما قاله بل هناك قسم ثالث يقتضيه العقل ويحكم بمقتضى البديهة به وهو الفعل الذى للعبد فيه كسب وقصد

قادرا على الترك فهو الاضطرارى وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقى وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح

فانه من حيث ان له فيه كسبا واختيارا ليس اضطراريا ومن حيث انه مقصود بالفعل مرتب على أسبابه ليس اتفاقيا وبداهة العقل شاهد عدل فانها تفرق بين الحركات الاختيارية كحركة البطش فى اليد والمشى فى الرجل وغير ذلك وبين الحركات الاضطرارية كحركة الارتعاش ونحوها وقد قدمنا لك مابه تقنع ان العبد مختار فى أفعاله الاختيارية وان هذا الدليل بعينه يجرى فى أفعال الله تعالى بان يقال ان الله تعالى ان لم يكن قادرا على الترك فهو اضطرارى وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه الى آخر ماقال بل جريانه فى أفعاله تعالى أقرب الى العقول لان العلماء قد اختلفوا فى اختياره تعالى فى انه بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانى ولم يخالف واحد منهم فى أن العبد مختار فى أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه متمكن من الفعل والترك فى أثناء تردده بين كون الفعل ملائما أو غير ملائم كما سبق ايضا وان الجميع على ماهو التحقيق متفقون على ان أفعال العباد الاختيارية صادرة بمجموع الارادتين والقدرتين بارادة العبد وقدرته تسببا وكسبا وبارادة الله تعالى وقدرته خلقا وايجادا وان عادة الله فى خلقه جرت بربط تعلق ارادته وقدرته بفعل العبد على تعلق ارادة العبد وقدرته كما اتفقوا على ان تعلق ارادة الله وقدرته تابع لعلمه الذى لايتخلف فما علم انه يكون تتعلق به ارادته وقدرته تعالى وما علم انه لا يكون لا يمكن أن تتعلق ارادته وقدرته تعالى بكونه وايجاده والا لانقلب العلم جهلا وهو محال عليه تعالى غير ان أفعال العباد الاختيارية انما يعلمها على ماهى عليه فى الواقع وهى انها انما تكون مرتبة على اختيار العبد وقدرته فبطل هذا الكلام عقلا من هذا الوجه وأما بطلانه شرعا فلان انحصار أفعال العباد فيما ذكر يؤدى الى بطلان التكاليف ومصادم لآيات القرآن والسنة ولاجماع الامة أما مصادمته القرآن فانه تعالى يقول « لايكلف الله نفسا الا وسعها » . وأما مصادمته للسنة فللاحاديث التى لاتحصى الدالة على ان للعباد عملا . وأما مصادمته للاجماع فلان العلماء أجمعوا على ان العبد لايكلف أمرا

ان كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح

ونهيا الا بما هو متمكن من فعله وتركه فان التكليف بما وجب فعله عقلا واضطر اليه العبد تكليف بتحصيل الحاصل وتكليف بما لا يطاق وهو غير واقع اتفاقا وكلامنا هنا انما هو فى التكليف وقوعا لا فى جوازه عقلا ولذلك قال الاسنوى وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة فى المبسوطات . اه .
وأهمها هو ماذكرناه وما عداه غير مفيد الفائدة المطلوبة فى الرد على الرازي هنا.
والزركشي وغيره من محققي الشافعية اختاروا مذهب المحققين من الحنفية . قال الزركشي وتوسط قوم فقالوا قبحها وحسنها ثابتان بالعقل والعقاب والثواب يتوقفان على الشرع وهو الذى ذكره اسعد بن على الزنجانى من أصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فهاهنا أمران أحدهما ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثانى ان ذلك كاف فى الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم » أى بقبيح أفعالهم « وأهلها غافلون » اى لم تأتهم الرسل والشرائع ومثله « ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم » من القبائح « فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا » اه وقد قدمنا لك آيات اخرى تدل على ذلك فالدليل على قوة هذا المذهب هو الدليل السمعي لا ماقاله الرازى فان هذه الآيات دلت على أمرين الاول ان الافعال فى ذاتها منها ماهو قبيح ومنها ماهو حسن الثانى أن الباعث على ارسال الرسل والشرائع اقامة الحجة على العباد وانه لا يليق به تعالى أن يهلك قوما ويؤاخذهم بقبيح أعمالهم الا بعد ارسال الرسل وانزال الشرائع قطعا لمعاذيرهم فأفاد هذا ان قبح الافعال وحسنها وان كانا فى الافعال قبل نزول الشرع وارسال الرسل الا ان العباد لا يؤاخذون الا بعد انزال الشرائع وارسال الرسل وهذا صريح بحسب ظاهره فى الدلالة على هذا المذهب الوسط فالقولان الآخران مخالفان لظاهر القرآن ولما قضت به الفطرة من انه لا مؤاخذة

فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت أن أفعال العبد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك الا الافعال الاختيارية ، وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة فى المبسوطات

قال « فرعان على التنزل : الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ولانه لو وجب لوجب اما لفائدة المشكور وهو منزه أو للشاكر فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ أو فى الآخرة ولا استقلال للعقل بها . قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا قد يتضمنه لانه تصرف فى ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه ولانه ربما لا يقع لائقا . قيل ينتقض بالوجوب الشرعى . قلنا ايجاب الشرع لا يستدعى فائدة » أقول لما أبطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال الاختيارية قبل البعثة . قال فى المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم فى هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على ابطال حكم العقل فيهما [1] وحاصله يرجع الى تخصيص قاعدة

الا بعد الاعذار ومن أنذر فقد أعذر وان أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « قال فى المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك الى آخره » أقول قال الاصبهانى فى شرح المحصول بعد أن حكى قول المحصول المذكور هنا مانصه اعلم وفقك الله ان فى هذا الكلام نظرا هو انه ان كان الحكم فى هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا تتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلا وذلك لانه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان الملزوم القطعى واقعا اما حقيقة أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان

الحسن والقبح العقليين باخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك فى القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض وسمى بذلك لان فيه تكلف الانتقال

وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متي سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكننا اقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم القاعدة فالصواب أنا لانسلم لهم القاعدة أصلا اه وبناء على هذا الذى قاله الاصبهانى وقع خبط وخلط كثير بين الكاتبين هنا وفى شراح وحواشى جمع الجوامع مما زاد فى الطين بلة وفى الطنبور نغمة . وأقول ان ماسبق كان ابطالا لدعوي ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى وما هنا أمر آخر وراء ذلك يجيء بعد تسليم ما أبطلناه من ذلك الاستلزام بان يقال سلمنا ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى لكن لانسلم ان العقل يدرك الحسن والقبح فى هاتين المسئلتين أما فى الشكر فلان ما ادعيتموه من أن للعبد فائدة دينية وهي الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ماعليه من النعم الجسام علم انه لايمتنع كون المنعم قد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه غير مسلم عندنا ونقول ان ما أدركتموه من هذه الجهة لايقتضى حكم الله تعالى لاننا نمنع قولكم وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل ولا نسلم خطوره بل المعلوم فى اكثر الناس عدمه لان جميع نعم الله أو اكثرها تجرى على عباده بواسطة خلقه فالمنعم عليه لايرى النعمة واصلة اليه الا من الواسطة التى جرت على يديه تلك النعمة ولولا الفكر والنظر فى الدليل العقلى ما أمكن لكثير أن يخطر على بالهم غير هذا ولو سلم خوف العقاب على الترك فهو معارض بجواز العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ماتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء وقد جعل المعتزلة التصرف فى ملك الغير فى المسألة الآتية دليل الحظر فالمعتزلة يدعون فى شكر المنعم جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل ردنا انا لانسلم ان العقل ادركها لاننا نمنع لزوم خطورها بالبال وان سلمنا ادراكها فهي لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطتها لوجود المعارض

من مذهبنا الحق الذى هو المرتبـة العليا الى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض . ﴿ واعلم ﴾ ان المصنف قد أقام الدليل على ابطال حكم العقل فى الفرع

لاقتضائها اياه وأما الرد على سبيل التنزل فى المسئلة الآتية فهو مبنى على انهم ادعوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة اصلا لاحسنا ولاقبحاً على ما يأتى ولذلك قال فى مسلم الثبوت قال الاشعرى على التنزل شكر المنعم ليس واجباً عقلا اه قال فى كشف المبهم يعنى قال الاشعرى على تسليم أن للعقل حكما نقول بابطال وجوب شكر المنعم على العبد المنعم عليه بنفى حكم العقل فى خصوص هذا اه قال السيد فى حاشيته على شرح المختصر وكأن الفائدة فى تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها فى هاتين المسئلتين يعنى وجوب شكر المنعم وكونه لا حكم قبل الشرع اللتين هما من فروعها اظهار سقوط كلامهم فى تفريعهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم فى اصلهم اه اذا علمت هذا علمت سقوط اعتراض الاصبهانى في شرح المحصول والعلامة الناصر والكوراني فى حواشيهما على جمع الجوامع وانه لاحاجة لما اطال به ابن قاسم وغيره من الحواشي فى الرد عليه وتعلم ان المراد من تسليم ان العقل مدرك للحكم فى الجملة اي فى بعض الافعال لكن لا نسلم ذلك في هاتين المسئلتين وعلى فرض تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين في جميع الافعال لا نسلم ان الحكم لازم لهذه القاعدة فى الواقع ونفس الامر لا على سبيل القطع ولا على سبيل الظن الا ترى ان علماء بخارى وغيرهم من الحنفية قائلون بقاعدة الحسن والقبح العقليين مع موافقتهم الاشاعرة فى ان شكر المنعم واجب شرعا وفى انه لا حكم قبل الشرع كما ان بعض الحنفية قائلون بان العقل يدرك الحكم في خصوص الايمان والكفر بدون توقف على الشرع ولم ترد عنهم رواية صريحة فى ادراك الحكم فيما عداهما وان الذى يفهم من كلامهم ان العاقل البالغ عندهم لا يعاقب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيما عدا الايمان والكفر على اننا لو سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وان ذلك عام فى كل الافعال فاى مانع يمنع من انا نقول لهم قد وجد شيء آخر على اصلكم يقتضى في هاتين المسئلتين عدم تسليم أن العقل يدرك هذا الحكم الا ترى الى قول امام الحرمين في البرهان

الاول وأما الفرع الثانى فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولايلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول . ﴿ الفرع الاول ﴾ ان شكر المنعم لايجب عقلا خلافا للمعتزلة والامام فخر الدين فى بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هوقول القائل الحمدلله والشكرلله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات العقلية (١) والمنعم هو البارى سبحانه وتعالى والدليل على عدم

ليس ذلك يعنى الاصل المذكور الذى هو قاعدة الحسن والقبح العقليين واقعاً في قسم الضروريات وانما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضي العقل بوجوبه ومن اين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نفعك ابتداءوما ينفعنى عملك فاعوضك . فان قيل يدرك الشاكر العقاب المرتب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان عنده في حق المشكور اه فكلام امام الحرمين هذا ناطق ان تسليم اصل المعتزلة لا يمنع من ذكر هاتين المسئلتين لابطال هذا الاصل بطريق آخر يؤخذ مما فرعوه على اصلهم

(١) قال الاسنوى « وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب الى آخره » اقول قال الآمدى فى الاحكام شكر الله عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر فرع المعرفة وانما هوعبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم على الخصال الحسنة كذلك اه وهو موافق لما قاله الاسنوى وقال الجلال المحلى الشكر أى الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها واللسان بان يتحدث بها او غيره كأن يخضع له تعالى اه وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله سبحانه به عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقي اوامره نص عليه السيد والابهري وميرزاجان في حواشيهم على شرح المختصر وعبارة الجلال حيث فسر الشكر بالثناء لاجل الانعام صريحة في ان المراد بالشكر في هذا الموضع هو الشكر بالمعنى اللغوى وقصد بذلك الرد على من قال انه بالمعنى الشرعي ولذلك كتب شيخنا الشربيني

الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى « وما كنا معذبين حتى

على قول الجلال لانعامه هذه كلمة ماأدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن من احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لايجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذى ادعيتم انه سبب في وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى مأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنونة اصحاب الاشعرى لها بشكر المنعم فلله در هذين الامامين ما ادق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه لا موضع لهذه المسئلة الى آخر ما ذكر المحشى يعنى البنانى فتدبر حق التدبر لتعلم ان موضوع المسئلة ليس هو الشكر العرفى فانه لايعتبر فيه ان يقع للانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالزام وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح أهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال أخذ أى الجلال قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت وعدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر في مفهومه اه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذى هو موضوع المسئلة فلله در شيخنا فقد وافق ما فهمه ماصرح به الآمدى والاسنوى في شرح المنهاج وقد وافقهما الولى العراقى حيث قال المراد بشكر المنعم الاتيان بالمستحسنات العقلية والانتهاء عن المستقبحات العقلية اه فانه مع تصريح الآمدى بان الشكر ماعدا المعرفة لايمكن ان يكون المراد منه الشرعى وقد جعلوا القول بان المراد الشكر بالمعنى الشرعى مقابلا لما قاله اولئك الأئمة وحكوه بقيل فدل على ضعفه ووجه الضعف هو ما قاله شيخنا فتدبر وقد علمت مما قدمناه عن الآمدي وغيره ان الكلام فيماعدا الايمان من أنواع الشكر الذي هو فعل واجب أوترك حرام لاغير وانهذا هوموضوع

نبعث رسولا » (١) فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لاوجوب قبلها لان

هذه المسئلة وليس موضوعها مطلق مايسمى شكرا ولفظ الشكر مضافا للمنعم قد عرف فيما بينهم بهذا فاندفع ماقيل انه اتى بلفظ يوهم ايجاب جميع أنواع الشكر ولان الكلام انما هو في الرد على المعتزلة القائلين ان من رأى ما عليه من النعم علم انه لا يمتنع كون المنعم الزمه الشكر عليها والذى يخطر بالبال هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لامطلق الشكر وقد قلنا في الرد عليهم ان الشكر على تلك النعم الحقيرة ربما كان سببا في العقاب وبالجملة فالمراد في هذه المسئلة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات التى يدرك العقل وجوبها وحرمتها بجهة محسنة أو مقبحة ماعدا الايمان لما سبق

(١) قال الاسنوى « اما النقل فقوله سبحانه وتعالى : وما كنا معذبين الآية » حاصل استدلال الاشاعرة بهذه الآية انه لوكان الحسن والقبح عقليين لاشرعيين لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا قبل بعثة الرسل لانه لا معنى للقبح الا استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وجواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فان معنى هذه الآية ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب ومثل هذا التركيب فى مظان استعماله جاء في مثل هذا المعنى قال تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين فكان المراد نفي الجواز اذ لو اريد نفى الوقوع لقال وما نعذب ويؤيده ماذكره صاحب الكشاف ان معناه مايصح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد أن نبعث اليهم رسولا فيلزمهم الحجة فانقيل الحجة لازمة قبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام لان معهم ادلة العقل التى يعرف بها الله تعالى وهم قد اغفلوا النظر فيها وهم متمكنون من ذلك واستحقاقهم العذاب لا غفالهم النظر فيما معهم واخذهم بذلك الاغفال لابالشرائع التي لاسبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان. قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعث الله الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل واجاب بعض شراح مسلم الثبوت عن دليل الاشاعرة هذا بان المعتزلة

الواجب هو الذى يصح أن يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا . فان قيل عدم العقاب لايدل على عدم الوجوب لجواز العفو . قلنا

مع قولهم بالحسن والقبح العقليين لايرون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول اه ولعل حاصل جوابه هـذا ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع فى الافعال التى لاسبيل الى معرفة الحسن والقبح فيها الا بالتوقيف والعمل بها لايصح الا بعد الايمان اهوانما كان حاصل هذا الجواب ماذكر لان المشهور عن المعتزلة انهم يقولون بوجود الاحكام قبل البعثة فيما ادرك فيه العقل مصلحة او مفسدة قبل البعثة فالقول بانهم لايكلفون بالايمان قبلها لانها من جملة التنبيه على النظر والايقاظ من رقدة الغفلة وان لاعذاب اصلا قبل البعثة بناء على ان الزام الحجة التامة لا يكون الا ببعثة الرسول لا يلائم ماشتهر عنهم نعم هو يلائم مذهب اكثر الحنفية من علماء بخارى وغيرهم القائلين بالحسن والقبح العقليين وان لا حكم قبل البعثة ولذلك أجاب اكثر الحنفية عن هذا الدليل باننا نقول ان الحسن والقبح العقليين انما يقتضيان التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تقتضى عدم جواز العذاب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وجواز التعذيب نظرا الى العقل لاينافى عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة وكيف يجوز التعذيب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك والدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لاندرك بها حسن الافعال وقبحها وكانت الادلة الدالة على ذلك خفية علينا فنحن معذورون ولهذا قال تعالى «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب لئلا يعذر الناس ويقولوا لولا ارسلت الينا رسولا ويكون بيان العذر حجة للناس على الله تعالى عن ذلك وايضا الملازمة بين كون الحسن والقبح العقليين وبين جواز العذاب البعثة ممنوعة فان جواز العقاب فرع الحكم ونحن معشر الحنفية لانقول بوجود الحكم قبل البعثة وانما ينهض هذا الدليل على القائلين بوجود الحكم قبل البعثة من المعتزلة وطائفة

المنفى هو صحة التعذيب لان قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه اشعار بذلك وأيضا فان الخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به وعلى هذا فالملازمة بين نفى التعذيب وعدم الوجوب الزامية وعلى الاول حقيقية برهانية . ولك أن تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقا (1) لانها نفت التعذيب لافي شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لان البحث على تقدير تسليم حكم العقل . وللمعتزلة أيضا هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو

الحنفية من اهل العراق القائلين بان العقل قد يستقل بادراك بعض الاحكام واجاب المعتزلة وتلك الطائفة من الحنفية عن هذا الدليل بان العذاب المفهوم من الآية هو عذاب الاستئصال فى الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبى الرسل بدليل الآية الاخرى التى بعدها وهى قوله تعالى « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » أى اهلكناها فمعنى الآية وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد الاشاعرة وأكثر الحنفية هذا الجواب باننا نسلم ورود الآية في عذاب الدنيا لكن ذلك لايجدي نفعا فان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادني وهو عذاب الدنيا على ترك الايمان والشرائع قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يصل اليهم العذاب الاكبر وهو عذاب الآخرة على تركها اولى اه

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقاً الخ » أقول قد علمت ان المراد بالشكر في هذه المسألة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات كما قدمناه وان الاشاعرة قالوا في استدلالهم بهذه الآية لو كان الحسن والقبح عقليين لاشرعيين لجاز العقاب على مرتكب القبح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا الى آخر ماسبق فالآية نفت التعذيب على شكر المنعم الذي هوفعل الواجب التي هي المستحسنات وترك المحرمات التي هى المستقبحات وهذا هو شكر المنعم ولكن اذا نفت هذا فقد انتفى ما عدا الواجب والحرام من الاحكام بالتبع

مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفي وقوعه قبل البعثة لاوقوعه مطلقا فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل . وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لافائدة لانه عبث والعقل لايوجب العبث ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضا أن يجب لفائدة لان تلك الفائدة لاجائز أن تكون راجعة الى المشكور وهو البارى سبحانه وتعالى لان الفائدة اما جلب منفعة أو دفع مضرة والبارى تعالى منزه عن ذلك ولا الى الشاكر فى الدنيا لان الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا فى الآخرة أيضا لان العقل لايستقل بمعرفة الفائدة فى الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور فى القسم الأخير فى كلام الامام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لانسلم انحصار القسمة فى عود الفائدة الى الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الى غيرهما أيضا سلمنا قال الآمدى فى الاحكام فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر فى الدنيا [1] وكون الشكر

(١) قال الاسنوي « فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر الخ» اقول لايخفى ان كل هذه الفوائد فوائد دنياوية تعود على الشاكر في الدنيا ومثل هذه الفوائد كما تكون للمؤمن تكون للكافر والكلام ليس في هذه الاعمال التى يترتب عليها مثل هذه الفوائد وانما الكلام في الشكر الذي هو فعل الواجبات وترك المحرمات اتفاقا كما تقدم والشكر بهذا المعنى انما يكون بعد الايمان فلا يكون الامن مؤمن فاذا لم يقع طاعة تترتب عليه الفوائد الاخروية لهذا الشاكر كان عبثا على ان كل هذه الفوائد الدنياوية ليست هى فوائد على الحقيقة وانما هي متاع الحياة الدنيا وما متاع الحياة الدنيا الا متاع الغرور نعم يرد على هذا ماقاله في مسلم الثبوت وتوضيحه انه بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح وانهما يستلزمان الحكم من الله تعالى كما هو معنى التنزل فالقول بان العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة او بمعرفة الآخرة نفسها وانه لامجال له في إمر الآخرة مشكل فان تسليم كون العقل حاكما على وجه ماذكر يستلزم تسليم كون العقل

مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب أن الفوائد لاتحصل الا بالمشاق فقد يكون الشكر سببا لشيء من هذه الفوائد على معنى أنه يكون شرطا فى حصوله وأيضا فقد يكون الشيء ضرراً ويكون دافعا لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة . وقوله « قيل يدفع ظن ضرر الآجل » هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان أتيت به سلمت من العقوبة وان تركته فقد يكون أوجبه على فيعاقبنى عليه فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبة . وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان الظن هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال فقط . ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب . والجواب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضا فيكون الخوف حاصلا على فعله كما انه حاصل على تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه (١) * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فاقدامه على

له مجال في ادراك الآخرة غاية الامر ان الذي لا مجال للعقل فيه هو الثواب بما هو الجنة والنعيم الذى وصفه الله في كتبه للطائعين وبما هو جهنم والعذاب الشديد الذي وصفه الله كذلك للعاصين واما مطلق الثواب بمعنى مطلق الاحسان لمن احسن ومطلق العقاب بمعنى مطلق الاساءة لمن اساء فهذا لا مانع من ان يكون للعقل فيه مجال

(١) قال الاسنوى « وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه الخ » أقول اجاب المعتزلة عن الاول بانكم ان اردتم التصرف بغير الاذن الشرعى الذي هو مقتضى الخطاب فسلم ولكن لا نسلم عدم الاذن الشرعي المأخوذ من طريق العقل حتى يكون تصرف العبد بالشكر تصرفا في ملك الغير بغير اذن مطلقا فيكون

الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة * الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لان من أعطاه الملك العظيم كسرة

الشكر حراما وان اردتم التصرف بغير اذن اصلا فغير مسلم لما علمت من وجود اذن الله تعالى وعلمه من طريق العقل فان العقل رسول باطن كما ان الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه رسول ظاهر على ان التصرف بالشكر مما لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا فى ملك الغير فهو مثل استظلال الشخص فى ظل جدار غيره والانتفاع بالنور المنتشر من مصباح غيره فكما ان مثل ذلك لايحتاج الى اذن فشكر المنعم لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا فى ملك الغير لعدم تضرر المالك بمثل هذا التصرف فى ملكه والجواب عن ذلك ان القول بوجود اذن الله والعلم به من طريق العقل هو فرع القول بان العقل يدرك حكم الله تعالى من طريق العقل قبل البعثة فهو من موضع النزاع فلا نسلمه كما ان القول بتوقف التصرف على الاذن الشرعي الذى هو مقتضى الخطاب لا يسلمه المعتزلى لانه من موضع النزاع ايضا فنحن نختار ان الشكر قبل ورود الخطاب تصرف بغير اذن اصلا لا من طريق الخطاب لعدم وجوده ولا من طريق العقل لاننا لانسلمه واما القول بان هذا التصرف مثل الاستظلال والاستصباح فعلى فرض تسليم انه مثل هذين نقول ان هذا انما عرف من الشارع أو العادة الاذن به فان كان قد علم الاذن فيه من الشرع فلا ينفعكم وان كان من العادة فلاننا علمنا عادة الخلق ولم نعلم عادة الخالق فهو قياس مع الفارق على ان كلا من الاستظلال والاستصباح ليس فيه تصرف فى ملك الغير كما لايخفى واما الثانى فحاصله ان الشكر يشبه الاستهزاء المعنى الذى قاله الاسنوى وانما قال كانه استهزاء ولم يقل انه استهزاء لان كونه كذلك مندفع كما قال ميرزاجان فى حواشي شرح المختصر بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن الشكر وان كان لا يعد استهزاء لعدم قصد التحقير لكنه فى صورة الاستهزاء فهو سوء أدب يجب ان يحترز عنه كما قال الاشاعرة ان اسماءه توقيفية لاحتمال سوء الادب بناء على جواز فهم معنى من اللفظ فيه سوء أدب وان كان غير مقصود فتأمل اه بتصرف قال فى مسلم الثبوت وهو ضعيف لان المعتبر

من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئا ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك لان نسبة المتناهي الى المتناهي أكثر من المتناهي الى غير المتناهي * الثالث انه ربما يهتدى الى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتى به على وجه غير لائق ونسق غير موافق . وقوله « قيل ينتقض بالوجوب الشرعى » يعنى أن المعتزلة قالوا ماذكرتموه من الدليل يقتضي ان الشكر يستحيل ايجابه شرعا فانه يقال ان الله تعالى لو أوجبه لأوجبه اما لفائدة أولا

عند الله هو الاخلاص بالنية الخالصة اه اى ان المعتبر فى كون ماياتي به العبد شكراً هو قصد التعظيم واظهار الخضوع لله تعالى ولو اعطى شيئا قليلا وكيف يمكن ان يكون الشكر شبيها بالاستهزاء مع ان كل مايشبه الاستهزاء حرام شرعا وقد ورد الشرع به فكيف يقال ان الشرع جاء بوجوب ماهو استهزاء او ما يشبه الاستهزاء والحق ان نعم الله تعالى على العبد مما لا يحصي ولا يلزم من كونها قليلة بالنظر الى ملكه تعالى ان تكون قليلة فى نفس الامر فان الملك الذى يملك مشارق الارض ومغاربها اذا اعطى فقيرا ما يكفيه لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى ملك هذا الملك خصوصا اذا كان عطاء هذا الملك قد عم جميع الخلق واعطى كل شيء قدره فكيف يمكن ان يتصور ان يكون الشكر يشبه الاستهزاء . وأما الثالث فليس وجها مستقلا بل هو وجه آخر لكون الشكر يشبه الاستهزاء لانهم وجهوه بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة لمملكة المنعم والثاني ان لايكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمة ملكه وملكوته والشكر الذى يأتى به العبد وهو ما قدمناه من فعل ما يستحسن عقلا وترك مايستخبث عقلا قد يكون غير لائق بعظمة المعطي وكبريائه فيندفع هذا الوجه الثالث فى كلام الاسنوي بما دفعنا به الوجه الثانى في كلامه لان كلا من الوجهين وجه لكون الشكر يشبه الاستهزاء وقد قلنا انه لايتصور ذلك كما علمت

لفائدة الى آخر التقسيم لكنه يجب اجماعا فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا .
والجواب أن مذهبنا انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالاغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا [1] وهذا يقتضي ان الله تعالى لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل وهو ينافي المذكور هنا .
والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة لانا علمناها باخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم ﴿ فائدة ﴾ قال الآمدي هذه المسئلة ظنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم [2]

قال « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن أبي هريرة [3] وتوقف الشيخ

---

(١) قال الاسنوي « لكنه نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان الله سبحانه وتعالى شرع الخ » أقول لاخلاف لاحد انه تعالى لا يحكم الا لمصلحة تجلب أو مفسدة تدفع ولا يفعل فعلا الا كذلك فاحكامه وافعاله معللة بالاغراض والمصالح بمعنى الحكم والمنافع التي تعود على العباد

(٢) قال الاسنوي « قال الآمدي هذه المسئلة ظنية الخ » وأقول قصد الآمدي بذلك ان المسئلة من العمليات لا من الاعتقاديات فيكفي فيها الدليل الظني وقد علمت ماقدمناه عن الزمخشري وغيره ان معنى الآية انه لا يليق بنا ولا يصح منا ان نعذب حتى نبعث رسولا فتفيد نفي الجواز العقلي لان خبر الشارع لايجوز ان يجيء على خلاف ما يقتضيه العقل وانه لو أريد بالرسول العقل لم يوجد زمان يتحقق فيه عدم البعثة مع وجود المكلف فتعين ان يكون المراد بالرسول الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه

(٣) قال المصنف « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء الخ » قد وقع في كلام المصنف والاسنوي هنا خلط

والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم والاولى أن يفسر بعدم العلم لان الحكم

وغلط فى النقل اما الغلط فلان المصنف عقد هذا الفرع لحكاية الخلاف الذي ذكره وهذا الفرع انما ذكره القوم على طريق التنزل كما سبق لبيان ان لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل تفريعاً على قولنا الحكم هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف أو ان الحكم هو أثر الخطاب اللفظى أمرا ونهيا ومن أجل هذا قال صاحب جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده اه تفريعا على تعريف الحكم المتعارف بين الاصوليين فينفيه أهل السنة قبل البعثة لتوقفه عندهم على البعثة ويثبته المعتزلة لعدم توقفه على ذلك ولانه يدرك من طريق العقل فما قاله المصنف والاسنوى هنا ليس هو الفرع الثاني الذى ساقه أهل السنة مع الشكر على طريق التنزل مع المعتزلة واما الخلط فلانه خلط خلافا بخلاف آخر كما سيتضح مما يأتى مفصلا .
اذا تقرر هذا فنقول الصواب فى هذا الفرع هو ما قاله صاحب جمع الجوامع قال الزركشى فى شرحه عليه الفرع الثانى في حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب أئمتنا الى انه لاحكم فيها فانها عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هى نفس الشريعة فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أي ان الحكم منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووي فى شرح المهذب انه الصحيح عند أصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أي ان لها حكما قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمه قال البيضاوى وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسئلة لان الحكم قديم عندهم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف يعني صاحب جمع الجوامع فانه المنقول وقد قال القاضى ابو بكر فى مختصر التقريب صار أهل الحق الى أن لاحكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفى الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذى يكون حكما في بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله الامام فى البرهان والغزالى وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف (يعنى صاحب جمع الجوامع) بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان

قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال » أقول هـذا

القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع اه ونقله العراقي ملخصا واقره ونقله العز بن جماعة واقره وانما اعترض على قوله والاحكام هي الشريعة الخ فقال قلت في هذا الكلام شيء اه ولم يبين هذا الشيء ولكنه ظاهر وهو ان الزركشي جعل الاحكام نفس الشريعة وفرع على ذلك ان الشريعة لاتثبت قبل ثبوتها والمفرع غير المفرع عليه فكان المناسب ان يقول والاحكام هي الشريعة والشريعة لا تثبت قبل البعثة فلا تثبت الاحكام قبلها فيفهم منه ان المراد بالشرع في قوله لاحكم قبل الشرع هو البعثة لاحد من الرسل ولذلك قال الجلال ولا حكم موجود قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» أى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب اه واما بيان الخلط في الخلاف فنقول ان الكلام ههنا في مقامات المقام الاول في الخلاف بين الاشاعرة ومحققي الحنفية وبين المعتزلة وطائفة الحنفية في نفس وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده قبلها أو في العلم به قبلها وعدم العلم به قبلها المقام الثاني في ان الحكم يشمل الاصول أي العقائد كما يشمل الفروع أو هو خاص بالفروع الثالث في الخلاف بين المعتزلة فقط في الافعال التي لايدرك بها العقل جهة حسن وقبح ولا نفيهما ولا تكون ضرورية للمعيشة فقد اختلفوا في حكمها على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف بمعنى الحيرة في حكمها الواقعي وذلك قبل البعثة الرابع في الخلاف بين أهل السنة فقط على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف وذلك بعد ورود الشرع وفي أهل الفترة اما الكلام في المقام الاول فان كلا من اهل السنة والمعتزلة يقولون ان الحكم الشرعي تارة يطلق ويراد منه الحكم الحادث وهو الوجوب والحرمة واخواتهما وان كان الاشاعرة يريدون من هذا الحكم الحادث الخطاب السابق الذي اخذنا في مفهومه التعلق التنجيزي الذي لا يكون الا بالبعثة والوحي والحنفية والمعتزلة يريدون به الحكم الذي يحدث

هو الفرع الثانى من الفرعين اللذين أشار اليهما بقوله فرعان على التنزل . وحاصله

بحدوث أسبابه كوجوب الظهر بدلوك الشمس وحرمة الزوجة بالطلاق وحلها بالنكاح وهو أثر الخطاب اللفظى عند الحنفية وان قالوا بالكلام النفسى أيضاً واثر مايدركه العقل من المصلحة والمفسدة في الافعال عند المعتزلة ومن وافقهم وتارة يطلق ويراد منه الحكم الازلى لان الاشاعرة والماتريدية يريدون بهذا الخطاب الازلى الدال على اقتضاء الفعل والكف ازلا والمعتزلة يريدون بهذا الحكم حكم الشارع التابع للجهة من مصلحة أو مفسدة باعتبار علمه تعالى بها وبما يترتب عليها من الاحكام كما يدل على ذلك قول شيخنا الشربينى في تقريره فان قيل المعنى لا حكم قبل الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلة ازلى اللهم الا ان يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم الشارع للجهة الا أن هذا ليس بمراد بل المراد القبلية الزمانية فان المراد نفى الحكم في زمن قبل زمن الشرع الذي اقتضاه اخذ التعلق التنجيزي في الحكم فتدبر اه فان هذا صريح في أن المعتزلة قائلون بازلية الحكم أيضاً وعلى هذا ان بنينا الخلاف على ان الحكم حادث كان الخلاف في نفى وجود هذا الحكم قبل زمان البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحققى الحنفية ووجوده قبلها ولو فى بعض الاحكام كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية وان بنينا الخلاف على ان الحكم أزلى كان الخلاف فى أن هذا الحكم هل يمكن ان يعلم قبل البعثة كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية أو لا يمكن أن يعلم قبل البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحققى الحنفية ومعنى هذا الخلاف هو انه هل يوجد دليل على الحكم يدل عليه ويؤخذ منه قبل البعثة قالت المعتزلة وطائفة من الحنفية نعم يوجد وهو ما فى الافعال من المصلحة والمفسدة وقال الاشاعرة ومحققو الحنفية لايوجد دليل عليه الا بالخطاب اللفظى وذلك لايكون قبل البعثة فالخلاف على كل حال متحقق بين الفريقين سواء كان فى وجود الحكم وعدم وجوده ان نظرنا الى الحكم الحادث الذى هو الحكم الفقهى أو الحكم المتعارف عند الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى تارة أخرى أو فى العلم به وعدم العلم به ان نظرنا الى الحكم

الازلى فهما طريقان لاقولان لقائلين فلاوجه لما قاله الزركشى وغيره من جعلهما قولين وتصحيح القول بان الخلاف فى وجود الحكم وعدم وجوده دون العلم به وعدم العلم به قبل البعثة نعم صاحب جمع الجوامع قد جرى على ان الخلاف فى وجود الحكم وعدم وجوده قبل البعثة لانه بنى الخلاف على ان المراد الحكم الحادث المعرف بانه الخطاب السابق وهو الحكم المتعارف عند الاصوليين ولذلك قال شيخنا كما قدمناه عنه فان المراد نفى الحكم فى زمن قبل زمن المشرع الذى اقتضاه أخذ التعلق التنجيزى في الحكم وتبع صاحب جمع الجوامع في ذلك شارحه الجلال وغيره حملا لكلامه على الطريقة التى جرى عليها ولذلك قال فى مسلم الثبوت لاخلاف فى ان الحكم وان كان في كل فعل قديما لكن يجوز أن لايعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة أما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا أى غير متوقف على الشرع لكن منه مالا تدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه واما عند غيرهم فلان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسى القديم لكن انما يكون ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج عندنا اه قال المولوى عبد الحق يعنى لاخلاف بين القائلين بشرعية الحكم وعقليته سواء كان الحكم قديما أو حادثا فى انه يجوز أن لايعلم قبل البعثة بعض من الاحكام بخصوصه سواء لم يعلم شىء من الحكم كما هو عند الاشاعرة وجمهور الحنفية أو بعض منه كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية وهذا مبنى على ان السلب الجزئى أعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدير ان لايعلم الحكم مطلقا يصدق انه لايعلم البعض من الحكم بخصوصه أيضا اه ومثله فى كشف المبهم على المسلم أيضا وقال المولوى أيضا قبل تحقيقه ان صفات البارى تعالى كالتكلم والارادة وغيرها صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا تعلقت به فبحدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لايكون مميزا مشخصا له الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام كالوجوب

في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا . قال في المحصول

والحرمة وغيرها تابع لتميز التعلقات والتعلقات والتمايز بينها تابع للبعثة فبحدوثها تحدث التعلقات وبحدوث التعلقات تحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها تستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة أولا وسواء علم بحدوثها أولا لاستلزام أفعالهم للاحكام كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض الاحكام فيلزم الحرج الكلي اه فهذا هو المقام الاول ومنه تعلم ان المصنف هنا حيث جرى على ماجرى عليه صاحب جمع الجوامع في تعريف الحكم المتعارف عند الاصوليين كان الواجب عليه أن يجري على ماجرى عليه جمع الجوامع ويفرع على تعريفه الخلاف بين المعتزله وأهل السنة في وجود ذلك الحكم قبل الشرع وعدم وجوده * المقام الثاني لقد علمت من صريح كلامهم السابق ان هذا الخلاف خاص بالحكم قبل ورود الشرع أي قبل البعثة لاحد من الرسل أي قبل بلوغ دعوة أحد من الرسل ولكن لما كان هذا الزمن غير متحقق الوجود في الواقع ونفس الامر لما يأتي بعد ذلك فرضوا لظهور ثمرة الخلاف مسئلة البالغ العاقل في شاهق جبل بحيث لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وجعله المعتزلة مكلفا بالايمان وبكل مايدركه عقله فيه من الافعال مصلحة أو مفسدة بالضرورة أو بالنظر ولم يفرقوا بين الاصول والفروع في ذلك وطائفة من الحنفية جعلوه مكلفا في خصوص الايمان لظهور ادلته ولم تعلم عنهم رواية صريحة في غير الايمان وان الظاهر ان لا حكم في غيره قبل البعثة وان الاشاعرة وجمهور الحنفية جعلوه غير مكلف بشيء أصلا بلا فرق بين الاصول أي العقائد والفروع أي الاحكام العملية ولذلك اتفق الفريقان على ان وجوب الايمان شرعي وخالفهما في ذلك المعتزلة وطائفة من الحنفية فجعلوا وجوبه عقليا * المقام الثالث في الخلاف الخاص بالمعتزلة في حكم الافعال التي لايدرك فيها العقل جهة محسنة أو مقبحة ولا نفيهما قبل البعثة وهي التي ساقها المصنف وتبعه الاسنوي واستدلوا لها

الا اذا جوّزنا التكليف بما لا يطاق . وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن

متنا وشرحا وجعلوها الفرع الثانى ونسبوا فيها أقوالا لبعض الفقهاء وابن أبى هريرة والاشعري وغيرهم غلطا كما سيتضح لك فيما بعد * المقام الرابع فى الخلاف الخاص بأهل السنة في أحكام أهل الفترة وهم الأمم الذين يكونون فى الزمن المتخلل بين رسول ورسول لم يرسل واحد منهم اليهم فالخلاف فيهم بين أهل الحق وهم الاشاعرة وأكثر الحنفية القائلين لاحكم قبل الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل وهذا الخلاف انما هو بعد ورود الشرع ووجود البعثة لاحد من الرسل وهو مبنى على الخلاف في أن الاصل فى الاشياء بعد ورود الشرع هل هو الاباحة أو الحظر وان كان ظاهر كلامهم في هذا الخلاف انه في الأشياء قبل ورود الشرع أى البعثة لكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً بل الواقع خلافه وانه بعد ورود الشرع ووجود البعثة كما قلنا وان مبنى الخلاف هو ان أهل الفترة يعذرون باندراس الشرائع وجهلها أو لا يعذرون وان الاصل في الاشياء شرعا هو الحظر أو الاباحة كما سيتضح مما بعد قال في مسلم الثبوت وأما الخلاف المنقول عن أهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاصل الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقيل بالاباحة بعد الشرع بالادلة السمعية أى انها دلت على ان مالم يقم عليه دليل التحريم مأذون فيه أو ممنوع وفيه مافيه اه قال في فواتح الرحموت عليه اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشارع فتدبر كذا في الحاشية اه وهذا الخلاف خاص باهل الحق ولذلك قال المولوى عبد الحق ان قول المسلم وأما الخلاف الى آخر ماتقدم جواب عما يقال لاحكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم الاباحة بان الاصل في الاشياء هو الاباحة أو الحرمة اه وحاصل الجواب ان ذلك الخلاف الذي هو بين أهل الحق فقط انما هو بعد ورود الشرع وأما قول المسلم وفيه ما فيه اه في هذا الجواب ما فيه وبينه في الحاشية بما تقدم من انه يظهر من تتبع كلامهم الخ فقد

هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم

اجاب عنه صاحب فواتح الرحموت فقال ولنقل فى تقرير الحق فلنمهد مقدمة أولا فى أنه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى مجيء نوح وشريعته بقيت الى ابراهيم وكانت شريعة ابراهيم عامة فمن نسخت فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بنى اسرائيل وبقيت في حق غيره كما كانت الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وقوله تعالى « أيحسب الانسان أن يترك سدى » اذا تمهد هذا فنقول حينئذ لا يتأتى خلاف فى زمن من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذى اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم . وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعاملون مع الافعال كلها معاملة المباح أعنى لا يؤاخذون بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعيـة وسموه اباحة أصلية ، وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ولسنا نقول بهذا الاصل أي بكون التحريم ناسخا للاباحة الاصلية وانما هذا أي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعنى اذ لا اباحة حقيقية بل بمعني نفى الحرج ولعل المراد من الافعال ماعدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع ظاهرة ظهورا تاما واما لا يكون عذرا فحينئذ لابد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلهم ارادوا ماسوى الاشياء الضرورية ومزعوم صدر الاسلام ان تحريم الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفى كلام المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت اشارة اليه أيضا هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا اهـ . وقد نقله المولوى عبد

الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع

الحق وأقره * وأما المعتزلة فقد قسموا الافعال كما فى مسلم الثبوت وغيره الى اضطرارية كالتنفس فى الهواء وهذا لاينظر فيه الى شيء من الحسن والقبح أو نفيهما فقطعوا فيها بعدم الحرج والى اختيارية وقسموا الافعال الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا الى ماتدرك فيه جهة محسنة أي حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما أو ضعيفا بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو اضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك أومقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب بالفعل أو ضعيفا لايوجب الحرج بل ترك الاولوية فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة أى الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة والى ماليس كذلك أى ما لم يدرك فيه العقل جهة مقبحة أو محسنة وهم فيه قبل الشرع ثلاثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق ودفعا للعبث يعنى لولم يكن مباحا لفات فائدة الخلق التى هى انتفاع العبد فصار عبثا والحظر لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه والثالث التوقف فى الحكم بشيء من الاحكام لاننا حكما معينا من الخمسة ولا يدرى ايها واقع وبذلك يتضح ان الذين اختلفوا فى اهل الفترة اذا بلغتهم دعوة رسول ما لوجود الرسالة العامة لابراهيم عليه الصلاة والسلام انما هم اهل السنة الذين قالوا لاحكم قبل الشرع وان خلافهم فيهم انما هو بعد ورود الشرع واندراس الشرائع وجهلهم بالاحكام وان ذلك الخلاف فيما عدا الايمان والكفر ونحوهما مما علم وجوبه أو حظره أو اباحته ضرورة فى كل الشرائع فلم يقل احد باباحة الكفر ونحوه ولا بعدم وجوب الايمان وسائر العقائد بل اتفقوا على تكليف اهل الفترة بما لا يختلف فيه الرسل فى الدعوة اليه متى بلغت دعوة أى رسول نعم لو فرض ان بعض اهل الفترة لم تبلغه دعوة رسول أصلا فالاشاعرة وجمهور الحنفية مائلون لعدم تكليف ذلك البعض الذى لم تبلغه دعوة احد من الرسل اصلا لابالايمان ولا بغيره كما يعلم مما سبق وتعلم ان المعتزلة جروا على اصلهم فى اهل الفترة لافرق بين من بلغتهم دعوة احد من الرسل وبين من لم تبلغهم دعوة احد من الرسل وان

الخلاف فيما بين المعتزلة انما هو فيما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة ولا مقبحة ولذلك قال الزركشي التنبيه الثالث من تنبيهات ذكرها فى شرح قول صاحب جمع الجوامع وحكت المعتزلة العقل ما نصه يتبادر الذهن الى استشكال قول المصنف لهم فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة وغيره والذى فعله المصنف هو الصواب لأن الخلاف المحكى عن أصحابنا فى ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعي الدال على ذلك بعد مجئ الشرع لا لمجرد العقل وليس خلافهم في أصل التحسين والتقبيح بالعقل وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا فى هذا الحكم من وجوه ثلاثة أحدها أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وأما ما يقضي فيه العقل بذلك فينقسم الى الاحكام الخمسة ولذلك نسبهم أصحابنا الى التناقض فى قول من رجح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا فاقوالهم في جميع الافعال على طريقة الآمدى ومن تابعه والثانى أن معتمدهم دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعى اما على التحريم لقوله تعالى «يسألونك ماذا أحل لهم» ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو الحرمة فدل على أن حكم الاشياء كلها على الحظر واما على الاباحة لقوله تعالى «خلق لكم ما فى الارض جميعا» وقوله « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» فان هذا يدل على الاذن في الجميع وأما الوقف فلتعارض الادلة فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحال بعد ورود الشرع وأما قبل ورود الشرع فلو لم ترد هذه النصوص لقال أصحابنا لا علم لنا بتحريم ولا اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرع اهـ. وقال الامام الحليمي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان منهم أي أهل الفترة عاقلا مميزاً ذا رأي ونظر الا أنه لا يعتقد ديناً فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الرسل الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد

عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول والمنتخب [1] ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبى على بن أبى

يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أى دعوة كانت الى الله فترك أن يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان فى العالم من يثبت الهاً ومانرى أن ذلك يكون فان كان فأمره على الخلاف يعنى فى الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لابد من انضمام النقل اه . قال ابن قاسم وهذا صريح فى تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا هو الذى اعتمده النووى فى شرح مسلم حيث قال فى حديث مسلم ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اه . ومن هذا تعلم أن الخلاف بين أهل الحق وبين المعتزلة انما هو فيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلا وان هذاهو المرادمن تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل لأنه وجد زمان فيه تكليف وليس فيه أحد من الرسل لأن ذلك خلاف الواقع وان الواقع ان أول الرسل آدم وليس قبله نبى وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة غير الخلاف بين أهل السنة أنفسهم في أهل الفترة وان موضوع الخلاف انما هو ما اندرست فيه الشرائع ولم يكن مما اتفقت الشرائع على الحكم فيه كالايمان والكفر وقتل النفس وأخذ أموال الناس بغير حق وسائر المظالم الواضحة . ومن هذا تبين أن الخلاف الذى حكاه بين البصرية ومن ذكرهم انما هو بعد البعثة وخاص بأهل الفترة الذين اندرست في زمنهم شرائع من قبلهم وجهلوها على الوجه الذى قدمناه وان الصواب ماصنعه في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي : « وأما الافعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة الخ » هذا كلام غير محرر فان بعض الفقهاء من الشافعية وكذا الحنفية وأبو

هريرة من الشافعية . وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى وأبو بكر الصيرفى من الشافعية الى أنها على الوقف واختاره الامام فخر الدين وأتباعه . فان قيل سيأتى فى آخر الكتاب أن الاصل فى المنافع الاباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى فى الاحكام [1] وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم فى

على بن أبي هريرة لايوافقون المعتزلة على وجود شيء من الاحكام قبل البعثة كما علمت وعلى فرض صحة نسبة ذلك الى هؤلاء فهو غفلة عن كون ذلك مفرعا على رأي المعتزلة ولذلك قال المحلى في شرح جمع الجوامع وأشار أى صاحب جمع الجوامع بقوله لهم أي المعتزله الى ما نقل عن أبى بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهائنا كابن أبي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الأفعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بأنهم ما تبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا كالأشعري بالوقف مراده نفى الحكم فيها والمراد بالافعال الاختيارية هنا هي التى يمكن التعيش بدونها والاضطرارية مالا يمكن التعيش بدونها . قال شيخنا فسروه أى الضروري بتفاسير كثيرة والمعتمد منها أنه ما تدعو الحاجه اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان مالا قدرة عليه أو المكره عليه أو الملجأ اليه لايصح نسبة الحكم اليه فالاختياري والضروري هنا على خلاف المعنى المشهور وهو ان الاختياري ما يتمكن من فعله وتركه والاضطرارى عكسه وأما قوله وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى انها على الوقف فهو وان كان فى الاحكام قبل البعثة لكن مراد الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومن وافقه من الوقف انتفاء الاحكام ولذلك قال فى جمع الجوامع بل الامر موقوف الى وروده فقال الزركشي عليه وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفى الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع « اه »

(١) قال الاسنوى « ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى الخ » أقول كما ان المصنف لم يحرر مذهبهم كذلك هو لم يذكر الخلاف بيننا

الافعال التى لادلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فاذاقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقضى العقل بحسنه ان لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان لحق تاركه الذم فهو الواجب والا فهو المنـدوب وما يقضى العقل بقبحه ان لحق فاعله الذم فهو الحرام والا فهو المكروه . وقوله « وفسره الامام » أى فسر الامام فخر الدين هـذا التوقف الذى ذهب اليه الشـيخ بعدم الحـكم أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع[1] فبحث المصنف معه فى هذا فقال الاولى أن يفسر بعدم العلم بالحـكم أى لهاحكم ولـكن لانعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحـكم لان الحـكم قديم عند الاشعرى ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضـمير فى قوله عنده يعود الى الاشـعرى وفى بعض الشروح أنه عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قاعدة قائله لاقاعدة مفسره . ثم ان المصنف

وبينهم فى الافعال كلها فى هذا المذهب الذي حرره الآمدى وهو الذى جاء فيه هذا الفرع الذى ذكره القوم على طريق التنزيل بل ذكر خلافا آخر وهو الخلاف الخاص بالمعتزلة فى احكام الافعال غير الضرورية بالمعنى السابق اذا لم يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة أو نفيهما ونسب فيه اقوالا لبعض ائمة أهل السنة خطأ كما تقدم

(١) قال المصنف « وفسره الامام بعدم الحـكم» قال الاسنوى « أى لاحكم فى الافعال الاختيارية قبل الشرع الخ » قد علمت انهما طريقتان واننا اذا نظرنا الى الحـكم الحادث الذى جاء به الخطاب اللفظي أو هو الحـكم المتعارف عند الاصوليين يراد من التوقف عدم الحـكم وانتفاؤه قبل الشرع واذا نظرنا الى الحـكم الازلى باعتبار اقتضائه الفعل أو الكف يراد من التوقف عدم العلم بالاحكام قبل الشرع لانهالاتعلم الامن طريق الخطاب اللفظى عندنا وعند المعتزلة يمكن انيعلم من طريق العقل بان يدرك مصلحة أومفسدة فى الافعال الاختيارية على الوجه الذى قلناه وقاله الآمدى

استشعر سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه[1] . وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالافعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله فى أول الكتاب فى قولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه . والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضا عند الاشعرى لجواز التعلق قبل الشرع وان لم يعلم المكلف اذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال وهو جائز على رأيه كما سيأتى . هذا حاصل كلام المصنف . فأما قوله وفسره الامام بعدم الحكم فممنوع فان عبارته فى أول هذه المسئلة[2] ثم

---

(١) قال الاسنوى « ثم ان المصنف استشعر سؤالا الخ » أقول السؤال حق والكلام اما فى الحكم المتعارف عند الاصوليين من الاشاعرة أو فى الحكم الفقهى كما هو عند الحنفية والمعتزلة وكلاهما حادث ومنتف قبل البعثة وعليه بنى الامام تفسيره واما قوله والجواب ان التعلق لا يتوقف على البعثة ايضا الخ فنقول ان اراد التعلق التنجيزي بنزول الوحى ووجود البعثة فغير مسلم وهذا التعلق لا يجوز ان يكون قبل البعثة وان اراد التعلق المعنوي قبل البعثة فهذا لا يتعلق به التكليف ولا توجد به الاحكام التكليفية والا لكان لله حكم تكليفى قبل البعثة ونحن لا نقول به وقد علمت حقيقة الحال فى ذلك

(٢) قال الاسنوى « فاما قوله وفسره الامام بعدم الحكم فممنوع فان عبارة الامام فى أول هذه المسئلة الخ » أقول نعم ان عبارة الامام فى أول هذه المسئلة هى كما قال الاسنوي لكن هذا الذي قاله الامام هو بيان لمعنى الوقف فى ذاته وانه يحتمل هذا وهذا وذلك لا ينافى ان مراد الاشعري من الوقف هو الاحتمال الاول وهو انتفاء الحكم ولذلك اختار الامام فى آخر المسئلة تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم الخ فاشار الامام الى أن اختيار الاشعري غير ما يختاره هو وليس ذلك الا تفسير التوقف بعدم الحكم ولا يمكن ان يكون المراد بالتوقف انا لا ندري هل هناك حكم ام لا لاننا قاطعون بعدم الحكم قبل البعثة لا مترددون فى وجود الحكم وعدمه وقاطعون بان تفسير الوقف اما بمعنى انتفاء الحكم او بمعنى عدم العلم به على

هذا الوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لايكون وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بأنا لاندرى هل هناك حكم أم لا وان كان هناك حكم فلا ندرى أنه اباحة أو حظر . هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التى نقلها .ثم انه فى آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير أن مرادنا بالوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة هذا لفظ الامام فى المحصول بحروفه وذكر مثله أيضا فى المنتخب ولعل الذى أوقع المصنف فى هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال فى اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر بانا لاندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته . وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهمة للمراد [1] لانها تحتمل ثلاثة

معنى انتفاء الطريق والدليل الذى يوصل اليه اذ لاطريق يوصل الى العلم به الا الخطاب اللفظي ونزول الوحى عند البعثة وليس هناك تفسير ثالث لاننا نقطع بعدم الحكم فلا غلط لافي كلام المصنف من هذا الوجه ولا فى كلام الحاصل ولذلك قال صاحب الحاصل ثم التوقف مرة يفسر بانا لاندري الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق . اه . فاشار صاحب الحاصل الىان تفسير التوقف بعدم الحكم هوالحق وانهمراد الاشعري لعدمامكان ارادة تفسيره بانالاندرى الحكم لمنافاته لماهو معلوم من الاشعري وغيره من انأهل الحق قاطعون بانتفاء الحكم التكليفى قبل البعثة فلا اعتراض ولا غلط لامن المصنف ولا من صاحب الحاصل وانما هما طريقتان كما علمت ومآلهما واحد وهو نفى الاحكام التكليفية قبل البعثة لانه لاتكليف الا بعد العلم ومتى انتفى العلم انتفى التكليف فلا حكم تكليفيا قبل البعثة بلا خلاف بين أهل الحق

(١) قال الاسنوى « وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهمة الخ » أقولعبارته مفهمة واضحة وقد بينها هو أى لها حكم ولكن لانعلمه بعينه ومعنى هذا ان الحكم وان كان فى كل فعل قديماولكن لايعلم منه بعض بخصوصه الا بالبعثة وان الكلام النفسي وان كان موجباً للحكم المطلق لكن لايكون الحكم مميزاً مشخصاً الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة الى آخر ماقدمناه

أمور : أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا . الثانى أن نعلم أن هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه . الثالث أن نعلم أيضا أن هناك حكما ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد اما عدم العلم به أو بتعيينه أو بتعلقه فأما الاول فلا يصح ارادته وأما الثالث فكذلك أيضا لانه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل . وحاصله أن الذى حاول ارشاد الامام اليه قد ذكره الامام بعينه بعبارة أخرى هى أحسن من عبارته . وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ فضعيف لانه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعلق سابقا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى « وما كنا معذبين » الآية . ثم ان هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما فى تكليف الغافل

قال « احتج الاولون بأنها انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وأيضا المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو

عن مسلم الثبوت والمولوى عبد الحق وكشف المبهم فنختار الثالث واننا لا نعلم تعلقه بفعل المكلف وقد علمت ان الاعتراض حق وانهما طريقان وان مآلهما واحد وان التعلق في جواب المصنف يتعين أن يحمل على التعلق الازلى وان ذلك كاف فى تحقق الحكم المطلق وان غاية مايلزم منه انه تكليف بالمحال وهو جائز عنده وذلك يدل على ان جوابه مبني على التكليف جوازاً لا وقوعا وهو جواب صحيح فى ذاته وانما يكون الرد عليه بأنه خارج عن موضوع الكلام لان موضوع الكلام انما هو فى التكليف وقوعا فالاعتراض المتجه على المصنف هو ما أشار اليه الاسنوى بقوله وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ لما علمت ان الكلام في التكليف الوقوعى ولا يلزم من جواز التكليف بالمحال أن يقع ذلك التكليف ويكون التعلق التنجيزي سابقاً على البعثة الى آخر ما قاله

اما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول . وأجيب عن الاول بمنع الاصل وعليه الاوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لاتعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع . وقال الآخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب » أقول احتجت المعتزلة البصرية على اباحة الاشياء قبل ورود الشرع [١] بوجهين : أحدهما أن تناول الفاكهة مثلا انتفاع خال عن أمارات المفسدة لان الغرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشىء فيكون مباحا قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير اذنه فانه أبيح لكونه انتفاعا خاليا عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة دائرة مع هـذه الاوصاف وجودا وعدما دل ذلك على أنها علة لها لان الدوران يدل على العلية . ثم ان هذه الاوصاف التى حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها فى مسئلتنا فحكمنا باباحتها . وانما قال عن أمارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لان العبرة فى القبح انما هو بالمفسدة المستندة الى الامارة فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت عليه والتمثيل بالاقتباس فاسد لان الاقتباس هو اخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعاً . قال الجوهرى القبس شعلة من نار وكذلك المقباس يقال قبست منه ناراً اقبس قبساً فأقبسنى أي اعطانى منه قبساً وكذلك اقتبست منه نارا هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستظلال فليس مجمعاً عليه بل فيه خلاف فى مذهبنا حكاه الامام فى النهاية فى كتاب الصلح فى الجدار لمالكين يقع فينفرد أحدهما ببنائه . الدليل الثاني ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا اذ لو كان لا لغرض البتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفتقراً

---

(١) قال الاسنوى « أقول احتجت المعتزلة البصرية الخ » هذا الاستدلال قرينة على ان موضوع الخلاف انما هو فيما لم يدرك فيه العقل مصلحة ولا مفسدة

اليه والباري سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً عملياً كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينياً علمياً كالاستدلال بها أى بشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال فى الحاصل وذلك كله لا يحصل الا بالتناول أما الاول والثانى والرابع فواضح واما الثالث فلأن ميل النفس الى الشيء انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض فى خلقها هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع محصور فى الاربعة وان الاربعة لاتحصل الا بالتناول فينتج ان الخلق لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحاً ﴿ واعلم ﴾ ان ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لان الاغتذاء لايحرم قطعاً لكونه مضطراً الى تناول ما يغذيه كما قدمناه فى اول المسألة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخيرة لا جرم أن الامام لم يذكر هذا القسم فى المحصول ولا فى المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه . وقوله « وأجيب عن الاول » أي الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين أحدهما لا نسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من أفراد المسألة واباحته الآن انما تثبت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده . الثاني سلمنا اباحة الاصل المقيس عليه لكن لا نسلم أن العلة فى اباحته هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالى عن أمارة المفسدة ومضرة المالك والقياس انما يصح عند اشتراكهما فى العلة . فان قيل وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجوداً وعدماً أى متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحة ومتى عدمت عدمت فدل ذلك على أنها هى العلة .. فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى فى القياس لان الراجح أنها

ولا يكون من ضروريات المعيشة كما تقدم عن الآمدى وقدمناه عن غيره أيضاً

لا تفيد القطع بل الظن . وفي هذا نظر لان الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله بمنع الأصل أي المقيس عليه وقوله وعلية الاوصاف أي وبمنع علية الاوصاف وهي كونها علة وقوله والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستظلال وشبهه فاسد اذ لا تصرف فيه البتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم انه معارض بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك فكان حراما كنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البتة . وقوله « وعن الثاني » أي والجواب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين : أحدهما أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقاً ونفي التعليل بالغرض أي لا نسلم أن الله تعالى يجب عليه تعليل أحكامه بل له أن يفعل ماشاء من غير فائدة ومنفعة أصلا كما نقلناه عن المحصول في الفرع قبله أو معناه لا نسلم بصحة اطلاق الغرض في حق الله تعالى وان كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا . الثاني سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم أن الغرض محصور في الاربعة التي ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن ننتزع (*) فنقول يجوز أن يكون الغرض في خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة . والجواب الاول فيه نظر لان الكلام في هذين الفرعين انما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لا لمعنى . وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشيء منهما وانما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة وذلك يدل على أن الغرض ليس محصورا في النفع بل قد يكون خلقها للاضرار . ولم يرتض صاحب التحصيل

وان الخلاف في ذلك خاص بالمعتزلة لان جميع استدلالاتهم مبناه الجهات العقلية وجوداً وعدماً وتعارضاً ولم يحوموا في استدلالهم هذا حول الادلة السمعية

(*) كذا في النسخ التي بايدينا ولعله « نتبرع » ـ مصححه

هذا الجواب الذى ذكره الامام قال لانه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع مايصلحه . ثم أجاب بجوابين : أحدهما منع الحصر كما تقدم . والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع فى غير حال التكليف كالواقع فى حال الصغر أوالسهو ونحن لا نسمى فعل غير المكلف مباحا . فتلخص من هذه الاجوبة كلها أن نقول لا نسلم أنه خلقها لغرض . سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كالسموم سلمنا أنه النفع فلا نسلم الحصر في الاربعة سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه . وقوله « وقال الآخرون » يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم قوله احتج الأولون . وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف فى ملك الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات . ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى . وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل * وأجاب الامام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستظلال والاول أحسن

قال « تنبيه * عدم الحرمة لايوجب الاباحة لان عدم المنع أعم من الاذن »
أقول هذا جواب عن سؤال مقدر [1] أورده الفريقان على القائلين بالتوقف

---

(١) قال المصنف « تنبيه * عدم الحرمة لايوجب الاباحة لأن عدم المنع أعم من الاذن» قال الاسنوي « هذا جواب عن سؤال مقدر » الى آخر ما أطال به أخذا ورداً واعتراضاً وجواباً . وأقول هذا السؤال لاورود له أصلا على القائلين بالتوقف في الاحكام قبل البعثة المفسر بعدم العلم بالحكم أو نفي الحكم فيها بناء على مذهبهم انه لا حكم قبل الشرع فهذا السؤال وما قيل جواباً عنه انما هو وارد على المعتزلة القائلين بالوقف بمعنى الحيرة وان هناك حكما قبل الشرع ولكن لما لم يدركوا مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما والفعل عندهم في الواقع لايخلو عن هذه الاحتمالات الثلاثة احتاروا ولم يدروا ماهو الحكم من الحظر والاباحة فاعترض عليهم الفريقان القائلان بالاباحة أو بالحظر فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعا منها الخ ومن هذا تعلم ان هذا السؤال لم يورده هذان الفريقان

بمعنى أنه لا حكم فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعاً منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والاثبات . وأجاب عنه في المحصول بوجهين : أحدهما أن مرادنا بالتوقف انا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب[1] * الثاني وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما

على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم لأن القائلين بالوقف بهذا المعنى هم الاشعري وسائر اهل الحق كما علمت ومن هـذا تعلم ان جواب المحصول عن هذا السؤال بوجهيه الاول ملاق للسؤال ودافع له وحاصله اننا نقول ان هناك حكما في الواقع لـكن لا نعلم ماهذا الحـكم فنحن لا نقول بالواسطة وأما قوله والجواب الثاني الخ فالمراد من تفسير الوقف فيه بعدم الحـكم أي عدم الحـكم المعين واذا لم يكن هناك حـكم معين لا حظر ولا اباحة فلا حل ولا اذن بمعنى الاذن العقلي وهو العلم بانتفاء المصلحة والمفسدة في الفعل فالموجود حينئذ هو المنع وهو لا يقتضي اباحة وبناء على ذلك يقول هذا القائل للمعترضين عليه أما قولـكم اذ كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فنحن نسلمه ولـكن المفروض اننا لا نعـلم هذا المنع لعدم علمنا بما يدل عليه من المفسدة في الفعل فالموجود عدم الحرج فقوله واذا لم تكن ممنوعا منها فتكون مباحة غير مسلم لا ن عدم المنع من الفعل أعم من الاذن فيه الى آخر ماقال فهو ملاق للسؤال أيضاً ومرادنا بالاذن هنا هو الاذن العقلي كما تقدم فقول الاسنوى وفيما قاله نظر اه فيه نظر فانه متى كان المراد بالاباحة من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية كان المـراد من الاذن هو الاذن العقلي الذي يدركه العقل بواسطة مايدركه في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة في الفعل وأما الاباحة بمعنى عدم المنع فهي مقابلة للاباحة الشرعية بمعنى الاذن من قبل الشارع بالخطاب اللفظي وللاباحة العقلية بمعنى الاذن من قبل الشارع أيضاً بما أدركه العقل في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة

(١) قال الاسنوى «وأجاب عنه في المحصول بوجهين أحدهما ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحـكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب» وهذا الجواب

قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فانه مسلم وأماقولكم

يدل على ان المراد بالوقف هنا غير المراد بالوقف في كلام الاشعرى سواء فسرناه بعدم الحكم أو عدم العلم بالحكم وان هذا الخلاف خاص بالمعتزلة فيما بينهم ولامدخل لأهل الحق فيه فذكر قول الاشعرى وغيره من أهل الحق فى هذا الخلاف غلط والحاصل ان ماقدمناه عن الزركشى وغيره ان معتمد أهل الحق فى الخلاف الخاص بهم فيما يتعلق بأهل الفترة فيما اندرس من الشرائع الفرعية هو الدليل السمعى وعلى ذلك يكون نسبة القول بالاباحة الى كثير من الشافعية وأكثر الحنفية كما في التقرير شرح التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي نقلا عن المحصول والمنتخب ونسبة القول بالحظر أيضاً الى بعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير على التحرير ونسبة القول بالتوقف الى الامام الرازى والبيضاوي وابن الحاجب والعضد وكشف البزدوي وانه قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الى آخر ماقاله ابن أمير حاج وانه مذهب الاشعري الى آخر ماذكره الاسنوى هنا كل ذلك انما هو على مقتضى الدليل الشرعي بعد مجيء الشرع على الوجه الذي بينه الزركشى وأن الصواب ان خلاف المعتزلة على الاقوال الثلاثة انما هو قبل الشرع فيما لايدرك فيه للعقل جهة محسنة أو مقبحة أو نفيهما ولا يكون ضروريا للمعيشة وان خلاف أصحابنا أيضاً انما هو فى الافعال كلها الفرعية اذا اندرست أحكامها وجهلها أهل الفترة واما الافعال قبل الشرع فالصواب ان المراد بالتوقف المنقول عنهم فيها نفى الحكم كما أشار الى ذلك صاحب جمع الجوامع بقوله بل الامر موقوف الخ وصرح به الزركشى والمحلى وليس المراد بالتوقف ماهو بالمعنى المنقول عن المعتزلة الذي هو توقف حيرة فتعقل لتعرف ان ماقاله الاسنوى وغيره مما لايخالف ماقلناه غلط وخلط يجب اجتنابه وأما الكلام على هذه الادلة فقد قدمنا مافيه الكفاية فلا نعيده ومتى راجعت ماقلناه وما قاله الاسنوي فيها تعرف بالتأمل التام ماهو الغث والسمين في كلام الاسنوي ان كنت أهلا للتأمل والا فعليك السلام . وما تركنا تفصيل الكلام فى ذلك الا لخوف التطويل ولتشحيذ ذهنك لكى يتعب قليلا في تمييز الخطأ من الصواب بعد أن فتحنا لك الباب

اذا لم تـكن ممنوعا منها فتكون مباحة فغير مسلم لانه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المـكلف كالنائم فانه ليس ممنوعاً منه ومع ذلك لايسمى مباحا لان المباح هو الذى أعلم فاعله أو دل بأنه لاحرج فى فعله ولا فى تركه فاذا لم يوجد هذا الاذن لا يوجد الاباحة . فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الاذن فيه لانه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لايستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحـكم . وفيما قاله نظر لأن المراد من الاباحة فى هـذه الصورة هو الاباحة العقلية وهى عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن . واعلم أن المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السؤال [1] ولا لـكيفية ايراده وقد ظهر أنه

---

(١) قال الاسنوى « واعلم أن المصنف الى آخره » قد علمت أن من يورد عليه السـؤال ثم فريق المعتزلة القائلون بالوقف فى هذه الافعال التى لم يدرك العقل فيهامصلحة ولا مفسدة ولا نفيهماوليست هى ضرورية للمعيشة وان معنى الوقف هو الحيرة وعدم الوقوف على الحـكم المعين فيها لعدم ادراك العقل فيها ما يقتضى حكما معينا وان كان فيها فى الواقع ونفس الامر حكم معين ومن هذا تعلم أن هذا السؤال غـير وارد من أصله على من فسر الوقف بعدم الحكم أى انتفائه اصلا فى جميع الافعال لا فى خصوص تلك الافعال التي وقع فيها خلاف المعتزلة ولا على من فسر الوقف بعدم العلم بالحكم بمعنى عدم وجود طريق يوصل الى العلم به لأنه لا طريق لذلك الا الخطاب الذى لا يوجد قبل البعثة وانما أوقع الاسـنوى فى هذا الخلط والغلط هو مجاراته المصنف فى ايراد الوقف الذى قاله الاشعرى وسائر أهل الحق فى الخـلاف الذى بينهم وبين المعتزلة فى جميع الافعال قبل البعثة بدل الوقف الذى قاله المعتزلة فى هذا الخلاف الخاص بهم فى بعض الأفعال قبل البعثة على ما قلنا ولبيان هذا الغلط والخلط قال فى جمع الجوامع وحكمت المعتزلة العقل فان قضى الى أن قال فان لم يقض العقل بشىء وساق هذا الخلاف الخاص بالمعتزلة وحاصله أن العقل قاض فى جميع الافعال الا أنه تارة يقضى بحكم معين بأن ادرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى بخصوصه لخصوصه بحكم معين بأن

لا يرد من أصله على المصنف لامرين أحدهما أنه لم يصرح باختيار الوقف الثاني أنه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد أيضاً على الامام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً . وحاصله أنه ايراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته اليه كما تقدم لمذهب لم يخبره . وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم

قال : « الفصل الثانى ـ في المحكوم عليه

وفيه مسائل

الاولى * المعدوم يجوز الحكم عليه (1) كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه

لم يدرك ما ذكر بل بعمومه لعموم الدليل فأدلة المعتزلة فى موضع الوفاق وهو أحكام الافعال الاختيارية التى أدرك فيها مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وفى موضع الخلاف وهى الافعال الاختيارية التى لم يدرك فيها شيئاً مما ذكر مأخوذة من طريق العقل لا من طريق الشرع على كل حال

(١) قال المصنف « الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه الى آخره » أقول هذه المسألة خلافية والخلاف فيها مبنى على خلاف آخر بين العلماء القائلين بثبوت الكلام النفسى فى أنه هل وهو في الازل يسمى خطاباً أولا . قال أبو اسحاق الشيرازى فى كتاب الحدود وابن القشيرى فى المرشد ذهب المتقدمون من أصحابنا الى أنه لا يسمى خطاباً وأمراً ونهياً فى الازل وانما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب وحدوث التسمية لا يوجب حدوث المسمى ولا تتغير صفته فى نفسه ألا ترى أن الرجل يصير أبا وعماً وزوجا بعد ان لم يكن مسمى بشيء من ذلك ولم تتغير ذاته ولا صفته فى نفسه بذلك وانما بحدوث الابن وابن الأخ والزوجة يستحق أن يسمى بهذه الاسماء حقيقة فعلى هذا كل خطاب كلام ولا ينعكس لان هذه الصفة التقسيمية تسمى كلاما فى الازل ولا تسمى خطاباً على هذا . وقال المتأخرون يسمى خطاباً بشرط حدوث المخاطب أي باعتبار من علم الله أنه سيوجد من المخاطبين قال ابن القشيرى وهو قول الاشعري وهو الصحيح

وذكر بعضهم أن الخلاف لفظى لان الطلب الازلى انما هو طلب بالصلاحية لا بالتعلق اذ الكلام الازلى فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيوجد فاذا وجد تعلق به الاقتضاء بالفعل فيكون اقتضاء بالفعل وهذا يسمى اقتضاء حقيقة والاول يسمى اقتضاء مجازاً ومنهم من قال ان الخلاف معنوى مبنى على الخلاف فى تفسير الخطاب فمن فسره بالكلام الذى يقصد به افهام من هو متهيء لفهمه فى الحال قال لا يسمى خطاباً ومن فسره بالكلام الذي يقصد به الافهام فى الجملة أطلقه عليه والحق أن الخلاف معنوي

ومما يفرع عليه ان الكلام حكم في الازل أو يصير حكما فيما لا يزال وهذه المسئلة يتفرع عليها أن الامر يتعلق بالمعدوم تعلقا معنوياً أولا فمن قال يسمى خطابا فى الازل قال انه حكم فى الازل وان الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنويا ومن نفى التسمية فى الازل نفى كونه حكما في الازل ونفى تعلق الامر بالمعدوم وفرعوا على هذا الخلاف أيضاً أن الكلام النفسى في الازل لا يتنوع الى أمر ونهي وغيرهما بذلك قال الجمهور لعدم من يتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من يتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها كصفات الافعال . وذهب الاشعرى الى تنوعه فى الأزل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وهو الاصح والمراد بالانواع الانواع الاعتبارية أى عوارض لا يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات على كلا القولين لكونه صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كالعلم والقدرة وسائر صفاته تعالى فمن حيث تعلقه فى الازل أو فيما لا يزال بشيء على سبيل الاقتضاء لفعله يسمى أمراً أو لتركه يسمى نهياً وعلى هذا القياس كذا لخصة الجلال . وحاصل الثلاثة أن من قال انه يتنوع فى الازل الى ما ذكر سماه حكما وقال بتعلقه بالمعدوم بناء على تنزيل المعدوم الذى سيوجد بمنزلة الموجود ومن قال أنه لا يتنوع فى الازل الى ما ذكر لم يسمه حكما وقال بعدم تعلقه بالمعدوم بناء على عدم وجود المخاطب اذ ذاك هذا ملخص ما قالوه في هذه المسائل الثلاث . ونقول ان لفظ كلام الله تعالى

﴿تابع الحاشية﴾

يطلق تارة ويراد منه الصفة القائمة بذات مولانا وهي صفة واحدة يقال فيها
كل ماقيل في سائر الصفات وهذه الصفة تضاد الخرس الباطني ويقربها لفهم الحوادث
ملكة الكلام التي تقوم بالناثر أو الشاعر التي هي ضد الخرس الباطني أيضا
وتارة يطلق ويراد منه الكلمات النفسية المرتبة ترتيباً لا تعاقب فيه ولا انقضاء
باعتبار وجودها الازلي العلمي والتعاقب والتجدد انما هو في وجودها اللفظي
والكلام النفسي بهذا المعنى يتحد مع الكلام اللفظي ذاتاً وقد قدمنا في تعريف
الحكم أن تعلق الكلام النفسي بهذا المعنى تعلق دلالة لا تعلق تخصيص كما هو
تعلق الارادة ولا تعلق تأثير كتعلق القدرة فلا يتصور فيه تعلقان أحدهما
صلوحي والآخر تنجيزي حادث بل هو تعلق واحد ازلا وفيما لا يزال لا تجدد
فيه ولا حدوث وان الذى يتجدد هو بعثة الرسل ووجود هذا الكلام النفسي
بوجوده اللفظي وانزاله عليهم بطريق الوحي لفظا ومعنى كالقرآن أو معنى فقط
كالاحاديث قدسية كانت أو نبوية ووجود المكلف بشروط التكليف وكما
أن الكلام اللفظي يسمى خطابا باعتبار دلالته على معناه وان لم يوجد مخاطب
بالفعل وقت وجوده ولا توجيهه لأحد كذلك لاشبهة في أن الكلام النفسي
بمعنى الكلمات النفسية انما يسمى خطاباً باعتبار دلالته على المعنى الذي دل عليه
الكلام اللفظي المتحد معه ذاتا وذلك لا يتوقف أصلا على وجود مخاطب ولا
على توجيهه لاحد لا حقيقة ولا تنزيلا وانما الذي يتوقف على وجود المخاطب
حقيقة أو تنزيلا هو الخطاب بالمعنى المصدري وليس الكلام فيه اتفاقا وأما
الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا كما سبق فهذه لا تنوع
ولا تكثر فيها بل هي مبدأ الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية التي ليست
حرفا ولا صوتاً يقرب اليك فهم ذلك ما ترتبه بملكتك من الكلمات النفسية في
نفسك بلا حرف ولا صوت ثم تبرزه كلمات لفظية أو نقشية مرتبة بعين الترتيب
في الكلمات النفسية انما الفرق بين الترتيبين ان الترتب النفسي لا تعاقب فيه ولا
انقضاء كالكلمات النقشية والترتب اللفظي متعاقب في الوجود لانه أصوات

وحروف وهي غير قارة لا يمكن أن تجتمع فى الوجود بخلاف الكلمات النفسية في وجودها العلمي أو النفسى فانها تجتمع في الوجود ومن هذا تعلم أن الذى دعا هؤلاء الناظرين في هذه المسائل الى ما قالوه وارتكبوا فيه ما ارتكبوه من التكلفات هو أولا عدم الفرق بين الخطاب بالمعنى المصدرى الذى هو توجيه الكلام للمخاطب ليفهم وليس الكلام فيه وبين الخطاب بمعنى الكلام المفهم والكلام هنا فى هذا مع وجود الفرق البين بين الخطابين فان الاول يقتضي وجود المخاطب حتما وأما الثاني فلا يقتضى وجود المخاطب اصلا ولا توجيهه لاحد لا فرق في ذلك بين الخطاب اللفظي والخطاب النفسي بل متى كان الكلام مفهما أي دالا على معنى يفهم عند توجيهه كان خطابا حقيقة لفظياً كان الكلام أو نفسيا قال تعالى « وأوحى الىّ هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ » أى لانذركم به وانذر من بلغه القرآن في الازمنة الآتية وقد جاءت الاحاديث الصحيحة موافقة للقرآن « ألا فليبلغ الحاضر منكم الغائب فرب مبلغ أوعى . أوأفقه . من سامع » والاجماع قائم على أن التكليف غير خاص بمن كان موجوداً من المكلفين وقت نزول الوحي بل هو عام لمن كان موجوداً وقت نزول الوحى ولمن لم يكن موجوداً وقته ووجد بعده مستوفياً شروط التكليف الى أن تنقضى دار التكليف ومما لا شك فيه أن القرآن كلام الله الازلى عندنا وانه خطابه لعباده وأوامره ونواهيه وأحكامه مستمرة باقية باستمرار هذه الدار وبقائها فمن كان موجوداً وقت نزوله موصوفا بشروط التكليف صار مأموراً ومكلفا ومن لم يكن موجوداً كذلك يصير مأموراً ومكلفا عند وجوده موصوفاً بشروط التكليف لا بمعنى أن الأمر تجدد بل الذى حدث وتجدد هو وجود المكلف موصوفا بشروط التكليف وكونه مكلفاً وثانيا عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا التى جرى فيها الخلاف عند مثبتيها فى أنها موجودة بوجود حقيقى أو أنها أمر اعتبارى صادق فقط لا وجود لها الا وجود الذات الاقدس كالخلاف في غيرها من الصفات وهذه لا كلام للأصوليين فيها ولا يتعلق بها غرضهم

وانما يتكلم عليها علماء الكلام ولا يمكن للعقل ادراك كنهها ومذهب السلف عدم الخوض فيها بل يفوض معناها كسائر الصفات اليه تعالى مع اعتقاد أن الله تعالى موصوف بها عملا بالقرآن وبين الكلام النفسي بمعنى الكلمات الازلية التى هي القرآن الكريم المقروء بألسنتنا المكتوب فى مصاحفنا المحفوظ فى صدورنا المنزل على رسولنا الذى جاء فيه ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى والذى قال فيه سبحانه وتعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » الى غير ذلك من الآيات والكلام بهذا المعنى هو الذى يتعلق به غرض الاصولى والفقيه لفظياً كان او نفسيا لانه مدار استنباط الاحكام الشرعية والكلام النفسى بمعنى الصفة القائمة بذات مولانا هو كما قلنا مبدأ أزلا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة بالترتيب الخاص بها الذى جاء على وفق ترتيب الالفاظ القرآنية التى نقرؤها ونتعبد بتلاوتها مثلا ولا يستطيع احد أن ينكر أن الكلام النفسى بمعنى الصفة لا يتنوع فى الازل ولا فيما لا يزال لا باعتبار ذاته ولا باعتبار تعلقه فانه لا تعلق له الا بالكلمات النفسية التى هو مبدؤها كما أن الثابت عندنا أن هذا القرآن الذى نقرؤه ونتلفظ به ونكتبه هو كلام الله تعالى الازلى وكلماته أزلية والمنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم وان الحادث والمتجدد هو القراءة لا المقروء والكتابة لا المكتوب والتلفظ لا الملفوظ والحفظ لا المحفوظ والتنزيل لا المنزل والله تعالى أنزله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى بدون أن يكون لمخلوق فيه أدني مدخل فى كلماته ولا فى معناها فكان مما لا شبهة فيه ان هذا القرآن الذى هو الكلمات النفسية الازلية متنوع في الازل الى أمر ونهى نفسيين باعتبار وجوده العلمى وهكذا سائر الانواع كما أنه متنوع فيما لا يزال باعتبار وجوده اللفظي والكلام النفسى بالمعنى الثانى وهو الكلمات النفسية المرتبة أزلا فى وجودها العلمى ترتيباً لا تعاقب فيه بمبدأها الذى هو صفة الكلام النفسى بالمعنى الاول والكلام الذى هو الكلمات اللفظية المرتبة بقدرة الله تعالى بدون مدخل لاحد من الخلق ترتيباً يوافق تمام الموافقة ترتيب الكلمات النفسية فى الكلمات

﴿ تابع الحاشية ﴾

والا يات والسور متحدان بالحقيقة والذات والاختلاف بينهما فى الوجود فقط فوجود الكلمات النفسية وجود علمي ازلى ويتبع ذلك أن لا تعاقب بين الكلمات بل كلها في هذا الوجود مجتمعة فمثلها تقريباً لافهم مثل الكلمات النقشية مجتمعة في الوجود لا تعاقب فيها ووجود الكلمات اللفظية خارجى حادث فيما لا يزال ويتبع ذلك أنها متعاقبة لا تجتمع في الوجود الخارجي . ومن ذلك تعلم أن الكلمات اللفظية كما أنها متنوعة كذلك الكلمات النفسية متنوعة أيضاً لانهما متحدان حقيقة وذاتا وكما أن الكلام اللفظى الذى أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم قد خوطب الموجودون وقت نزول الوحي به قد خوطب به المعدومون وقت نزوله ولم يمنع ذلك من كونه يسمى خطابا ومن تنوعه الى أمر ونهي وغير ذلك وكذلك يقال فى الكلمات النفسية في الازل التي هي عين ما أنزل في الحقيقة والذات لا يمنع من كونها تسمى خطابا وتتنوع الى أمر ونهي وغير ذلك فى الازل عدم وجود مخاطب ومأمور ومنهى اذ المدار فى كونه حقيقة افعل امرا على كونها دالة على طلب الفعل فى ذاتها سواء توجهت بالفعل الى مخاطب أو لم تتوجه وسواء وجد مخاطب أو لم يوجد ومما لا شك فيه ان كلمة أفعل النفسية التى ليست صوتا ولا حرفا دالة على طلب الفعل طلباً نفسيا كدلالة كلمة افعل اللفظية على طلب الفعل لفظا بلا فرق وكل منهما خطاب وأمر بهذا الاعتبار وجد مخاطب ومأمور أو لم يوجد ما ذكر نعم توجيه الامر بالفعل لا بد فيه من وجود المامور فاهما معنى الخطاب فالخطاب الذى يتوقف على وجود المخاطب هو الخطاب بالمعنى المصدري وأما الخطاب بمعنى الكلام المفهم نفسيا كان أو لفظيا فلا يتوقف كونه كذلك على وجود المخاطب وكذلك لفظ الامر بالمعنى المصدرى الذى هو عبارة عن توجيه صيغة طلب الفعل لا بد فيه من وجود المامور فاهما معنى الامر وأما الامر بمعنى كلمة افعل نفسية كانت أو لفظية فلا يتوقف تسميتها أمرا على وجود المأمور بل المدار فى ذلك على كونها كلمة دالة على طلب الفعل وقد علمت مما قدمناه غير مرة ان تعلق الكلام النفسي بالمعنى الثانى معناه دلالته على معناه

﴿ تابع الحاشية ﴾

وان هـذا التعلق واحد لا يتغير ولا يتجدد بل هو مستمر ازلا وفيما لا يزال وان الذي يتجدد انمـا هو بعثة الرسل وانزال الـكلام اللفظى ووجود المكلف موصوفا بشروط التكليف وان هذا هو المراد من التعلق التنجيزي وهو المأخوذ فى تعريف الحـكم المتعارف عند الاصوليين الذى هو مدار النفى تارة والاثبات تارة قبل البعثة فمنهم من نفاه قبلها ومنهـم من اثبته كما تقدم . وهذا الخلاف خاص بأهل السنة القائلين بثبوت الـكلام النفسى ، وأما المعتزلة الذين ينفون الـكلام النفسى بقسميه ولا يقولون بثبوته فلا يتصور منهم الخلاف فى أن الـكلام النفسى يسمى خطابا ازلا فيتنوع أولا يسمى خطابا فلا يتنوع ، لان هـذا الخلاف فرع القول بثبوت الـكلام النفسى والمعتزلة لا يثبتونه . نعم هم يخالفون فى تعلق الامر بالمعدوم كما ان سائر الفرق تخالف فى ذلك ولا يقول بتعلق الامر بالمعدوم الا الاشاعرة فقط ولذلك قال فى كشف المبهم على مسلم الثبوت عند قول المسلم خلافا للمعتزلة بل ولسائر الفرق كما نص عليه الآمدى فى الاحكام والعضد فى شرح المختصر وابن أمير حاج فى التقرير ولـكون المعتزلة يخالفون فى تعلق الامر بالمعدوم وهم لا يقولون بالـكلام النفسى قال المصنف المعدوم يجوز الحـكم عليه وقال في مسلم الثبوت المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة اه وكانت عبارتهما أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويتعلق الامر بالمعدوم ومن قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مأمورا ومن قول ابن الحاجب الامر يتعلق بالمعدوم لان كلا من الحـكم فى عبارة المصنف والتكليف فى عبارة المسلم أعم من الامر لان كلا من الحـكم والتكليف كما يكون بالامر النفسي او اللفظى يكون بغيرهما عند المعتزلة كما مر في مبحث الحسن والقبح فالمعتزلة ينكرون تعلق الحكم والتكليف بالمعدوم كما ينكرون الـكلام النفسى كما ان فريقا ممن يثبتون الـكلام النفسي ويقولون انه لا يسمي فى الازل خطابا ولا يتنوع فى الازل ينكرون تعلق الامر ازلا بالمعدوم تعلقا معنويا لانهم ينكرون تعلق الـكلام النفسى فى الازل ولذلك قالوا انه لايسمى فى الازل خطابا ولا تنوع فيه وسيأتي لهذا بقية

الصلاة والسلام[1]. قيل الرسول أخبر أن من سيولد فان الله تعالى سيأمره . قلنا أمر الله تعالى فى الازل معناه أن فلاناً اذا وجد فهو مأمور بكذا . قيل الأمر فى الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام [2]

---

(١) قال المصنف « كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله قياس الكلام النفسى على الكلام اللفظى وان الحكم فى اللفظى كما هو على المعدوم باتفاق فالكلام النفسى مثله لانه عينه فان المراد منه الكلمات النفسية المرتبة أزلا بترتيبه فيما لا يزال عند انزاله على الرسول صلى الله عليه وسلم قالت المعتزلة ان الرسول أخبر ان من سيوجد فان الله سيأمره قلنا كذلك قد أخبر الله أيضا فى كتابه ان كل من سيوجد فان الله سيأمره فقال جل وعلا « وأوحي الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ » فكما جاء فى السنة « فليبلغ الحاضر منكم الغائب» الحديث جاء فى القرآن ما ذكر والقرآن عندنا هو الكلمات النفسية الازلية المرتبة ازلا على وجه ما قدمناه فأمر الله فى الازل معناه أن فلانا اذا وجد فهو مأمور بكذا أى فالذى يتجدد هو وجود المأمور بالامر النفسى لا وجود الامر الذي هو كلمة افعل النفسانية كما ان الذى يتجدد هو المأمور بالامر اللفظي لا وجود الامر اللفظي الذى هو كلمة افعل

(٢) قال المصنف على لسان المعتزلة « قيل الامر فى الازل ولاسامع ولامأمور عبث بخلاف امر الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله ابداء فرق بين الكلمات النفسية والكلمات اللفظية وان الامر فى الاولى فى الازل لا يوجد فيه سامع أصلا ولا مأمور بخلاف الاوامر اللفظية فان المخاطبين به هم الموجودون وقت نزوله وهذا كاف فى عدم العبث وأما من يوجد بعد فهو داخل فى الحكم بدلالة النص لمساواة ما يوجد لمن كان موجودا فى علة الحكم ولقوله عليه الصلاة والسلام «حكمي على أحدكم حكم على الكافة» وأجاب المصنف بما اجاب به وسيناقشه فيه الاسنوى وسنتكلم عليه فيما بعد ومحصل ما أشار اليه المصنف من اعتراض المعتزلة مع ذكر الجواب الصحيح الذي منه تعلم ان الكلام خطاب وطلب فى الازل ولا تجدد في ذاته ولا فى دلالته ولا فى صفاته ولا فى انواعه وان الذى

قلنا مبنى على القبح العقلى ومع هذا فلا سفه فى أن يكون فى النفس طلب التعلم من ابن سيولد » أقول لما فرغ من الكلام فى الحاكم انتقل الى المحكوم عليه

يتجدد انما هو وجود المكلف بشرائط التكليف وهذا هو معنى كونه مكلفا تكليفا معنويا أى تعليقيا على معنى ان الكلام النفسى دال على طلب افعل أو الترك من كل يكون موجودا بالفعل مستجمعا لشرائط التكليف عند البعثة لاحد من الرسل اويوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى دار التكليف فكل من وجد كذلك عند بعثة أول الرسل أويوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى تلك الدار صار مكلفا بهذا الطلب الذى يعلمه المكلف من الكلام اللفظى المنزل على الرسول المبلغ اليه فالمعلق ليس هو دلالة الكلام النفسى على طلب الفعل اوالترك وانما المعلق هو صيرورة المعدوم الذى سيوجد مكلفا فالتعليق راجع لوجود المعدوم واتصافه بالتكليف وشروطه لا لكون الكلام النفسى خطابا ولا لتنوعه ولا لدلالته على طلب الفعل أو الترك قالت المعتزلة انه يلزم على تكليف المعدوم أمر من هو غير موجود ونهيه وذلك سفه لان طلب الفعل من المعدوم غير معقول وعبث أيضا لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر او الناهى حينئذ يكون كمن جلس فى دار وأمر ونهى من غير حضور مأمور أو منهى قالت الاشاعرة جوابا عن ذلك انه انما يلزم ذلك لو كان الطلب للفعل فى الازل من المعدوم طلبا تنجيزيا بان يأتي بالفعل حال عدمه وليس هذا هو معنى كون المعدوم مكلفا عندنا اما لو كان معناه ان الطلب موجود ومحقق فى الازل ممن سيوجد فيما لا يزال على معنى انه يأتى بالفعل عند وجوده فاهما للخطاب فلا يلزم منه السفه ولا العبث وذلك كأوامر الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم سواء كانت بوحى متلو أو غير متلو فى حق المعدومين فى زمانه صلى الله عليه وسلم من المكلفين الذين يوجدون بشروط التكليف فالكلام اللفظى الذى منه هذه الاوامر وهذه النواهى خطاب فى ذاته وان لم يوجد من يخاطب به ومتنوع فى ذاته الى أمر ونهى وغيرها بلا شبهة ولم يتوقف كونه كذلك على وجود هؤلاء الذين سيوجدون فيما بعد نزوله بل متى وجد المكلفون فى أى

وذكر فيه أربع مسائل : الاولى فى جواز الحكم على المعدوم ولنقدم عليه مقدمة
فنقول اختلفوا فى معنى كونه متكلما فقالت المعتزلة معناه انه خالق للكلام فعلى

زمن كان موصوفين بشروط التكليف صاروا مخاطبين ومكلفين بالفعل وهذا
المقدار لا فرق فيه بين ان نقول ان من وجدوا بعد نزول الوحي داخلون فى
الخطاب النازل بعبارة النص او بدلالته فان الخطاب على كل حال لا يتوجه
الا عند وجود المكلف بشرائط التكليف ومن هذا تعلم ان الحق ان الكلام
النفسي بمعنى الكلمات الازلية النفسية يسمى خطابا فى الازل ويتنوع فيه أيضا
وان المعدوم مكلف تكليفا تعليقيا على الوجه الذى فصلناه وان الخلاف فى ذلك
بين أهل السنة خلاف لفظى لان كل من قال بثبوت الكلام النفسى بمعنى
الكلمات النفسية الازلية التى هى مدلول الكلمات القرآنية اللفظية مثلا لا ينكر
دلالتها على الطلب النفسي للفعل أو الترك فى ذاتها ازلا وان كلمة افعل النفسية
دالة على طلب الفعل النفسى كما ان كلمة افعل اللفظية دالة على طلب الفعل اللفظى
ومثل ذلك لا تفعل النفسية واللفظية بلا فرق وهذه الكلمات النفسية عند
ما ينزلها الله على رسوله معبرا عنها بعبارات لفظية بلسان ملك الوحي ووجود
المكلف مستجمعا لشروط التكليف يتوجه اليه ذلك الطلب النفسى للفعل أو
الترك وهذا هو معنى تكليف المعدوم تكليفا تعليقيا ومخالفوهم من أهل السنة
نفوا تكليف المعدوم تكليفا تنجيزيا وهذا أيضا لا ينكره الاولون لان الجميع
متفقون على انه لا حكم ولا تكليف قبل البعثة فالخلاف الحقيقى بيننا وبين
المعتزلة لا بيننا لان مبنى قولنا بتكليف المعدوم تكليفا تعليقيا هو اننا نقول
بثبوت الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ومبنى قولهم بعدم تكليف
المعدوم هو انهم لا يقولون بثبوت الكلام النفسى والخلاف فى ذلك حقيقى
فما انبنى عليه يكون حقيقيا غير انه لا ثمرة له عند الاصوليين الذين يبحثون عن
أدلة الفقه الاجمالية وهو انما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد وهو الفقيه الذى
يستنبط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فلا بحث للاصولى أولا
وبالذات الا فى الادلة الاجمالية التى هى من أقسام النظم والكلام اللفظي وهذا

هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد فيما لا يزال . وقالت الحنابلة كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهى قديمة وانكروا كلام النفس . وقال الاشعرى وأتباعه انه صفة قديمة قائمة بذاته لا اول لوجودها [1] وهو

لا خلاف لاحد من الفرق من معتزلة وغيرهم فى انه يتعلق بمن كان موجودا وقت نزوله وبلغه وبمن يوجد مستجمعا شرائط التكليف بعد نزوله فالبحث فى ذلك بالنظر الى الاصوليين قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وقال الاشعرى واتباعه انه صفة قديمة الى آخره » قد علمت أن الاشعرى واتباعه وسائر أهل السنة وان قالوا بذلك لكن ليس الكلام النفسي بهذا المعنى هو الذى يتكلم فيه الاصوليون والفقهاء ويبنون عليه الاحكام التكليفية وانما الذى يبحثون عنه ويبنون عليه ما ذكر هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يسمى خطابا ويتنوع وينقسم الى أمر ونهي وغيرهما من الاقسام وأما الكلام بالمعنى الأول فلا تعددِ فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب الاضافات وانه لا ينقسم بحسب متعلقاته اذ ليس له متعلقات بل هو مبدأ في الأزل للكلمات النفسية المرتبة ازلا وهى المتعلقة أى الدالة فعلا ومتنوعة حقيقة الى أمر ونهى لاتحادها مع اللفظى والبحث عنه بحث عنها كما صرح به الاصوليون فما قاله الاسنوى كغيره قد علمت أن منشأه عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القديمة التي لا تعدد فيها ولا انقسام وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتحدة مع الكلمات القرآنية اللفظية التي يبحث عنها كل من الاصولى اجمالاً والفقيه تفصيلاً ومن هنا تعلم أن هذه المقدمة لايتفرع عليها قوله « اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم الى آخره » فان خطاب الله الذي هو كلامه الازلى وأخذه الاشاعرة فى تعريف الحكم هو بمعنى الكلمات النفسية الدالة بالاقتضاء على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطلب الترك كذلك والطلب على وجه التخيير كما سبق لان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يصح أخذه في تعريف الحكم المتعارف وأما الكلام النفسي بمعنى الصفة فلا يصح

صفة واحدة في نفسه لا تعد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب تعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمرا أو نهياً اوصاف لا أنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض . اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الاشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلى كما بيناه لزمهم أن يقولوا ان الامر والنهى ثابتان فى الازل وليس ثم مأمور ولا منهى فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هى عبارة المصنف وهى أحسن من قول الامام المعدوم يجوز أن يكون مأمورا لان الحكم أعم . قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مأمورا انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً فى الحال ثم أن الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الامر هذا لفظه . وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وانكره سائر الفرق لنا أن الواحد منا حال وجوده يصير مأمورا بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الامر

أخذه فى تعريف ذلك الحكم لما فصلناه من قبل الاترى الى قول الامام فى المحصول الآتى نقله فى كلام الاسنوى وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم ان الشخص الى آخره فان هذا صريح كما قدمناه فى أن الطلب لا تعليق فيه بل هو موجود محقق فى الازل وانما الذي هو معلق وسيوجد هو التكليف بالفعل ووجود المكلف مستجمعاً لشروط التكليف وهذا لا يكون قبل البعثة اتفاقا عند أهل السنة وان الآمدى ذكر نحوه وعبارة الآمدى أوضح من عبارة الامام وكلاهما صريح فيما قلنا من أن المراد بالكلام النفسى هو الكلمات النفسية

ماكان موجوداً الا حالة عدمنا فكذلك فى حق الله تعالى . اعترض الخصم على هذا الدليل هنا فقال ان الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى أوامره اما بالوحى واما بالاجتهاد وليس هو بمنشيء لا وامر من عنده فالأمر الوارد منه اخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم فلم يحصل الامر عند عدم المأمور بخلاف دعوا كم فى امر الله تعالى . والجواب أن أمر الله تعالى فى الازل عبارة عن الاخبار أيضاً (١) لان معناه أن فلاناً اذا وجد بشروط

---

(١) قال الاسنوي « والجواب أن امر الله تعالى فى الازل عبارة عن الاخبار الى آخره » أقول لما نقل امام الحرمين فى الارشاد الاتفاق على أن الكلام النفسى لا يتنوع سلكوا فى الاستدلال على ذلك مسالك فنهم من استدل على عدم تعدده وتنوعه بالاجماع وهى طريقة القاضى حيث قال أجمعوا على نفى كلام ثان قديم وارادة ثانية قديمة الى آخر ما قال ونازعه ابن القشيرى فى هذا الاجماع بما حكي عن أبي سهل الشهير بالصعلوكى انه قال لله بكل معلوم علم فله علوم لا نهاية لها وهذا كما يجرى في العلم يجرى فى غيره من الصفات وبعضهم استدل بالدليل العقلى المقام على وجوب اتحاد كل صفة من صفاته تعالى وبناء على هذا لما رأى فريق هـذا الاجماع على اتحاد الكلام النفسى وعدم انقسامه أجابوا بوجهين الأول ما التزمه أبو اسحاق من رد جميع هذه الاقسام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهى خبر عن تحتم الترك . الثانى أنه لا ينقسم فى الازل وانما ينقسم فيما لا يزال ولم يسلم هذا الاجماع ولما ورد على ما قاله أبو اسحاق ووافقه عليه الامام ما أورده الاسنوى عدل المصنف الى أنه اخبار بمصيره مأموراً ولكنهم أوردوا على ذلك أنه كيف يسوغ اتحاد ما أخبر الله عنه من قصص وهى مختلفة متمايزة فان ما جرى لكل نبى غير ما جرى للآخر وكذلك المأمورات والمنهيات فكيف يكون ما جرى لآدم عليه السلام من الاوامر والنواهى وغير ذلك هو عين ماجرى لموسى وعيسى ونبينا عليهم الصلاة والسلام وكيف يكون الامر بالحج هو نفس الامر بالصلاة وكيف يكون النهى عن الزنا هو نفس النهي عن شرب الخمر وكيف تكون النواهى عين الأوامر

التكاليف صار مكلفاً بكذا . واعلم ان كون الامر معناه الاخبار نقله فى المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه

وكيف يكون «قل هو الله أحد» نفس «تبت يدا أبي لهب» فلم يبق الا أنه أنواع مختلفة الذوات مشتركة فى الكلام والكلام جنس لها . وأجابوا عن ذلك بأن الاتحاد بالذات والانقسام باعتبار اختلاف التعلقات والاضافات وأنت اذا تأملت تجد أن الايراد المذكور مبني على أن المراد بالكلام النفسى الكلمات النفسية المرتبة أزلا المتعددة ومتنوعة بالذات لانها هي التي يقال فيها انها أنواع مختلفة الذوات مشتركة فى الكلام الى آخره وان القائل بالاتحاد باعتبار أنه خبر عن تحتم العقاب على الفعل أو على الترك أو بمصيره مأمورا لا يصح قوله على ارادة الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو واضح ولا بمعنى الكلمات النفسية لانه لم يقل أحد باتحادها حتى نحتاج الى هذا القول لأن الذى أجمعوا على اتحاده انما هو الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو صريح قول المستدل بالاجماع أجمعوا على نفى كلام ثالث الى آخر ما تقدم وقول المستدل بالدليل العقلى أن الدليل العقلى قام على اتحاد كل صفة من صفات الله تعالى وبهذا تعلم أن ما أجاب به البيضاوي من كون الكلام النفسى خبراً وأطال الاسنوى فى شرحه أخذاً ورداً واعتراضا وجوابا جميعه من قبيل الخلط فى القول وما أوقعهم فيما وقعوا فيه الا تقليدهم لمن تقدموا ممن لم يفرقوا بين الكلام النفسى بمعنى الصفة والكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية وتعلم أن ما صرح به فى المحصول والمنتخب من ابطال هذا القول الذى ذهب اليه أبو اسحاق هو الحق وان جزمه بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في موضع آخر من المحصول وفى المسئلة السابعة عشرة من الاربعين وفي المسئلة الثامنة عشرة من معالم اصول الدين خلاف الحق وأما ما استشكل به صاحب المحصول هذا القول فهو بوجهيه لا يفيد أما الاول فلأننا نسلم انه يتطرق اليه احتمال التصديق والتكذيب وقوله والامر لا يتطرق اليه ان كان مراده لا يتطرق اليه باعتبار كونه امراً انشائيا فهو مسلم وليس بمراد وان كان لا يتطرق اليه باعتبار ما قلنا أن معناه اخباره بتحتم العقاب

وقد صرح بابطاله فى الكتابين المذكورين فى أوائل الاوامر والنواهى فى الكلام على أن الطلب غير الارادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف مالا يطاق وفي الاربعين فى المسئلة السابعة عشرة . وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة . قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين : أحدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك . الثانى انه لو أخبر فى الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره . قال ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى فى الازل لم يكن امراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك . ولقائل ان يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهى والخبر [1] فاذا سلمت حدوثها فقد قلت

على الترك فغير مسلم وهو يتطرق اليه ما ذكر باعتبار ذاته وان امتنع بالنسبة للمخبر لاستحالة الكذب فى خبره تعالى بدليل عقلى خارج عن الخبر. وأما الثانى وهو قوله لو أخبر فى الازل الى آخره فنقول ان هذا الذي قلت انما هو في الاخبار بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه ولا في الخبر الموجه بالفعل الى سامع بل الكلام انما هو فى الخبر بمعنى القضية الخبرية الدالة على ما يحتمل الصدق والكذب لذاتها وهذه القضية تسمى خبراً باعتبار دلالتها على ما ذكر سواء أخبر بها مخبر نفسه أو غيره أو لم يخبر بها أحدا بل هى خبر وان لم يوجد أحد يخبر بها وبهذا تعلم أنه لا صعوبة فى هذا المأخذ وان ما ذهب اليه عبد الله ابن سعيد من الاصحاب انما هو مبنى على أن المراد من الكلام الصفة القديمة وهى ليست أمراً ولا نهيا فى الازل ثم باعتبار تعلقه فيما لا يزال يصير أمراً ونهيا فكلامه موافق لما قدمناه عن غيره

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول انا لا نعقل من الكلام الى آخره » أقول نعم لا نعقل من الكلام بمعنى الكلمات نفسية كانت أو لفظية الا ما يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها ولكن لا نسلم حدوثها مطلقا ولا قدمها مطلقا بل نقول هى بحسب ذاتها وماهيتها ووجودها العلمى ازلية وباعتبار وجودها

بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شيء آخر فعليك بافادة تصوره ثم اقامة الدليل على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد ان يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام [1] اه كلام المحصول * واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى معناه الاخبار جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك [2] ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم ان لايجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب الى الاخبار بمصيره مأموراً تقليلا للاشكال لان سؤال العفو لا يرد عليه وانما يرد عليه

اللفظي حادثة فالحادث على الحقيقة هو التلفظ لا الملفوظ كما قدمناه فنحن نسلم حدوثها بهذا المعنى ولا يلزم أننا نسلم حدوث الكلام لأن الكلام في ذاته أزلي والحادث هو التكلم به فقد ادعينا قدم شيء هو الكلام النفسي وهو متحد ذاتا وماهية مع الكلام اللفظي وافدنا تصوره والدليل قائم على أنه تعالى موصوف بصفة تسمى صفة الكلام كما هو صريح القرآن لان وصف الذات بالمشتق من لوازمه قيام مبدإ الاشتقاق بالذات ومن لوازم قيامه بالذات أن يكون أزلياً والا لزم قيام الحادث بذاته تعالى فقد قام الدليل على انه تعالى موصوف بهذه الصفة وانها قديمة أي أزلية

(١) وقوله « ولابن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام » نقول فيه انه ان أراد ذلك فلايصح قوله كلام الله لم يكن أمراً ولانهيا في الازل لما علمت أن الكلام بمعنى القدر المشترك بين اقسامه هو بمعنى الكلمات النفسية وهي في الازل أمر ونهي وفيما لا يزال كذلك كما قدمناه ولوكان الجنس أزلياً والانواع فيما لا يزال لزم تحقق الجنس بدون انواعه وهو محال فان اردت بالجنس الكلام الذي هو صفة واحدة وبالانواع الانواع الاضافية كما قلنا انه مراده كان كلام ابن سعيد كغيره وأنه ليس بمراد للاصوليين كما فصلناه سابقا

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان الامام لما ذكر الخ » وأقول قد علمت ما في هذا الكلام من أن كون الكلام النفسي خبرا على ما قال الامام وعلى ما قاله المصنف ليس بصحيح فلا معنى للاشتغال به

الا ولان فقط وهو من محاسن كلامه . على انا نجيب عن العفو بأن نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم يحصل عفو . وقوله « قيل الامر فى الازل الخ » لما شبهنا أمر الله تعالى في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق [١] فأجبنا عنه فشرعوا فى فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الامر فى الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الانشاء لان الامر في الازل مع أنه لا مأمور اذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينقل عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين . ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبراً وبقوله ولا مأمور أي ان جعلناه أمراً حقيقة . والجواب عنه ان نقول ان اردتم انه قبيح شرعاً فممنوع وان اردتم انه قبيح عقلا فسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلى فلا سفه في مسئلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر أن يكون فى الازل لفظ هو أمر او نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد . وماقاله المصنف ضعيف من وجهين [٢] : أما الاول فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص

---

(١) قال الاسنوى « لما شبهنا أمر الله في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا الخ » قدمنا الكلام فيه وان كلا من أمر الله وأمر الرسل واحد بالذات لان الكلام النفسى والكلام اللفظي واحد بالذات لان الكلام اللفظى انما هو الكلام النفسى بعينه نزل على الرسول بصورة أخرى خارجية غير صورته العلمية الازلية كما فصلناه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وما قاله المصنف ضعيف من وجهين الخ » أقول هو غير صحيح لما علمت أن مبنى الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى هذه المسئلة هو أننا نقول بثبوت الكلام النفسى وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وينكرون

عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثاني فلا نسلم انه يقوم بذات الاب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أى لو كان لي ولد لكنت آمره

قال « الثانية لا يجوّز تكليف الغافل من احال تكليف المحال [1] فان الاتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام « انما الاعمال بالنيات » . ونوقض بوجوب المعرفة . ورد بأنه مستثنى » اقول تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين [2] : احدهما ان مفهومه

الكلام النفسي أصلا وليس قولهم بانكار تكليف المعدوم مبنياً على الحسن والقبح كما قال المصنف على أن اللازم في هذه المسئلة هو الحسن والقبح العقليان بمعنى صفة الكمال والنقص كما قال الاسنوي واللازم ملتزم باتفاق فلا ضرر فى لزومه فالقبح هنا بمعنى النقص ولذلك فى جوابنا عن كلام المعتزلة منعنا السفه الذى هو ذلك النقص

(١) قال المصنف « لا يجوّز تكليف الغافل من أحال تكليف المحال الخ » معنى هذا ـ كما قال الزركشى ـ ان من منع التكليف بالمحال منع تكليف الغافل بالاولى لان تكليف الغافل كالنائم والناسي محال لمضادة هذه الامور للفهم فينتفي شرط صحة التكليف اه وأما من قال بجواز التكليف بالمحال كالاشعرى فله فى تكليف الغافل قولان نقلهما ابن التلمساني قول بامتناع تكليف الغافل وقول بالجواز

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجهين الخ » أقول لا ورود للنظر بوجهيه أما الوجه الاول فلانا لا نسلم أن مفهوم كلام المصنف ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا التكليف بل يكفي فى مفهومه أنهم اختلفوا فيه بخلاف من أحال التكليف بالمحال فانهم لم يختلفوا واما الثاني فلان كلام المصنف لا يخالف ما قاله ابن التلمساني من الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال وعبارته تقضى

ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى

أن تكليف الغافل من قبيل التكليف المحال وان القائل بامتناع التكليف بالمحال يمنع هذا بالطريق الاولى وقول المصنف من أحال تكليف المحال بالاضافة مساوية لقول الاسنوى من احال التكليف بالمحال وانما تخالفهما لوكان التركيب توصيفياً وللتخلص من نظر الاسنوى بوجهيه قال صاحب جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل فاشار بذلك الى عدم الفرق فى القول بامتناع تكليف الغافل بين القائلين بامتناع التكليف بالمحال والقائلين بجوازه للفرق بينهما بان الخلل فى تكليف الغافل والمانع من صحة التكليف راجع لنفس المامور وهو أنه لا يفهم الخطاب ولا يخطر له على بال فلا يتأتى الابتلاء فكان عبثاً لا فائدة فيه فكان تكليفاً محالا لايجوز عقلا صدوره من الحكيم بخلاف التكليف بالمحال الذى يرجع الخلل والمنع فيه للمامور به بأن يكون خارجاً عن طاقة المأمور ولكن المأمور لا خلل ولا مانع به فهو يفهم الخطاب فمن جوزه قال ان له فائدة وهى بالاخذ فى الاسباب وان كان لا يمكن الامتثال واما من منعه فقال كما قال المصنف فان الاتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم الخ فأشار الى ان العجز عن الاتيان بالفعل امتثالا متحقق فى كل من التكليف المحال والتكليف بالمحال غاية الامر ان العجز فى الاول لعدم العلم وفى الثاني لعدم القدرة وكل من العلم والقدرة شرط فى التكليف والقائلون بجواز الثاني فرقوا بوجود الفائدة فى الثاني دون الاول فمنعوا الاول دون الثانى وان اتفقوا جميعاً على عدم الوقوع فى الاثنين وتعبير صاحب جمع الجوامع بالصواب يشعر بأن قول من قال بجواز تكليف الغافل قول مزيف خلاف الصواب . واعلم أن موضوع الخلاف هنا انما هو الحكم التكليفى الذى يترتب على الخطاب التكليفى من امر ونهى ويترتب عليه الثواب والعقاب فعلا وتركا وأما الحكم الوضعى وهو الذى يترتب عليه ربط الاحكام باسبابها فهذا يصح تكليف الغافل به على معنى ثبوت الفعل فى الذمة على قول أو على معنى وجود سبب التكليف وان لم يوجد التكليف بالفعل لوجود المانع وهو الغفلة على قول

وغيره . قال والفرق ان هناك فائدة فى التكليف وهى ابتلاء الشخص واختباره * الثانى فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو أن يكون الخلل راجعاً الى المأمور به . والثاني أن يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء فى المحال * واعلم ان الشافعى رحمه الله تعالى قد نص فى الام على أن السكران مخاطب مكلف[1] كذا نقله عنه الروياني فى البحر فى كتاب الصلاة وحينئذ

آخر وعلى هذا يحمل مانقله ابن برهان فى الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف الغافل كما يؤخذ من الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وأعلم ان الشافعي رحمه الله قد نص فى الأم على ان السكران الخ » أقول قال الزركشي فى شرحه على جمع الجوامع وقد يظن أن الشافعى يرى تكليف الغافل من نصه على السكران وهو فاسد فانه انما كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران عندنا أي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي العضد فى شرح المختصر اه وذهب قوم الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف واستدلوا على ذلك بان تكليف من لم يفهم وقع حيث أن السكران قد كلف وهو لايفهم فاعتبر طلاقه وقتله واتلافه فى حال السكر فلو طلق السكران فى حال سكره زوجته وقع طلاقه اوقتل نفسا عمدا قتل قصاصا او خطأ وجبت الدية ولو اتلف مال الغير وجب الضمان كما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهمام فى التحرير وكذا ايلاء السكران معتبر مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم. قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان كل ما ذكر ليس من قبيل التكليف الذي هو أثر الخطاب التكليفى وانما هو من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها كاعتبار قتل الصبي واتلافه وذلك كله بمقتضى خطاب الوضع وقد علمت أنه ليس بمراد

فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لانه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدى وابن الحاجب . ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم أى بالامر وكذا بالفعل المأتي به أيضاً وعليه اقتصر فى المحصول وانما قلنا انه يعتمد العلم أي يتوقف عليه لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل

هنا . وقد استدلوا أيضا بما نقله الاسنوى عن الرويانى من ان الشافعى نص فى الام على ان السكران مخاطب ومكلف قال التفتازانى فى التلويح والحق فى الجواب أن السكران من محرم مكلف زجرا له عن شرب المسكر اه وذكر التقى السبكى فى شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا اه وتفصيل القول فى ذلك ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من شرب الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى غلا واشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثانى بخلافه كما ذكره صدر الشريعة فى التنقيح والتفتازانى فى التلويح فتصح عباراته وما يتكلم به من طلاق وعتاق وغيرها من البيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاقتراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا فتلزمه الاحكام المترتبة على هذه العبارات والصحيح الذى عليه الفتوى أن كل ما أسكر كثيرة فقليله حرام وان السكر من كل الاشربة المتخذة من اى صنف من الاصناف حرام فمتى كان عاصيا بسكره يكلف تغليظاً عليه وهو مذهب الامام محمد بن الحسن والائمة الثلاثة فما قاله التقى السبكى من ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وان الشافعى نص عليه هو أيضا المفتى به عند الحنفية خلافا لما تقدم عن صدر الشريعة والتلويح وليس معنى تكليف السكران زجرا له وتغليظا عليه انه يكلف

وقوله « ولا يكفى مجرد الفعل » هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينئذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة فى تكليفه فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل ويتوجه الطلب نحوه . وجوابه : انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » . وقوله « ونوقض بوجوب المعرفة » أى هذا ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى . وتقريره من وجهين ذكرهما الامام : أحدهما أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد

حال سكره وعدم فهمه بل معناه ان يقال للمكلف الفاهم للخطاب قد حرم عليك السكر فان شربت من هذا الشراب فيعتبر اطلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان تنجو من هذا فاياك والاسكار فتأمل كذا قاله الفاضل ميرزاجان بالمعنى فى حاشية شرح المختصر وعلى هذا فالتكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليقية وليست تنجيزية فالسكران الذى كلامنا فيه وهو من لا يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه فى تلك الحال وكان الطلاق بائنا يجب عليه بعد زوال سكره الكف عن قربان زوجته وكذا فى حال سكره فتكليفه وتوجيه الخطاب اليه لم يكن فى حال سكره بل كان وهو صاح غير غافل فمعنى تكليفه التعليقى ان الشارع خاطبه وهو صاح بالغ عاقل زجراً له عن السكر بانه اذا سكر عاصياً بسكره كانت جميع تصرفاته معتبرة وملزماً بها فى اعتبار الشارع . فخطاب التكليف لم يتوجه للسكران حال سكره وانما توجه اليه حال صحوه زجراً له عن سكره كما يستفاد مما قدمناه عن الفاضل ميرزاجان . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى « وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لانه فرد الخ » خلاف الحق وأن الذى نص عليه الآمدى وابن الحاجب ومثلهما ابن الهمام فى تحريره ليس من قبيل التكليف الذى نحن فيه بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها وأن الشارع خاطب السكران حالة صحوه زجراً له عن السكر انه اذا سكر اعتبر كل ما يصدر منه من الاسباب وجعل أحكامها مرتبة عليها

فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه * التقرير الثاني انه يستحيل قصد الامتثال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقط كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال . الجواب ان هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه [1]. وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة

---

(١) قال الاسنوى «الجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه» وأقول حاصل تقرير هذا النقض على ما ذكره الامام أن التكليف بالمعرفة حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه فاجاب عن هذا النقض تاج الدين الارموي في حاصله وتبعه البيضاوي في منهاجه بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذا الشرط لقيام الدليل عليه والمدعى أن فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا فى أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى فقال التفتازانى فى شرح الشرح بناء على هذا أي على ما قدمناه من أن المراد من فهم الخطاب الذى شرطناه في صحة التكليف تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن حصوله بدون معرفة الله تعالى اه وقال فى كشف المبهم على المسلم والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بأنه مكلف والا لزم الدور ولزم أن لا يكون الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازانى فى شرح الشرح والابهرى في حاشية شرح المختصر . أما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفاً انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض أن كونه مكلفا يتوقف على العلم بأنه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وأما لزوم عدم تكليف الكفار

فانه لو افتقر الى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الامام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال انهما يؤيدان القول بتكليف مالا يطاق والذى أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقض يحصل بصورة واحدة وأجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية وحينئذ فلايلزم شيء من المحذورين المتقدمين

قال « الثالثة * الاكراه الملجيء يمنع التكليف لزوال القدرة » اقول الاكراه قد ينتهى الى حد الالجاء[1] وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة

فلأن الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكره العلوي في حاشية شرح الشرح . وحاصله أن كون المراد من الفهم المشروط في التكليف هو التصديق باطل لوجهين : الاول أنه يلزم عليه الدور ، لان كونه مكلفا موقوف حينئذ على التصديق بكونه مكلفا ، والتصديق بكونه مكلفاً موقوف على كونه مكلفا فيلزم الدور . وهذا انما يرد على القائلين بأن التكليف انما هو بالدليل السمعى ولا يرد على القائلين أن التكليف بالعقل كالمعتزلة . الثانى أنه يلزم عليه عدم تكليف الكفار لان الكفار لا يصدقون بالتكليف ومتى انتفى الشرط انتفى المشروط فتعين أن يكون المراد من الفهم المشروط في صحة التكليف هو التصور كما تقدم عن السعد وغيره وأما القول باستثناء المعرفة من القاعدة فهو قول باطل لان القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء ولذلك قال الاسنوى فى رده على المصنف وصاحب الحاصل فان النقض يحصل بصورة واحدة اه وبهذا تعلم عدم الحاجة أيضا الى ما أجاب به ابن التلمساني ثم القرافى عن الاول بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية الى آخره على أنه لا يدفع المحذورين المتقدمين لاننا ننقل الكلام الى المعرفة الاجمالية ان كانت واجبة فلا بد أن يكون وجوبها عند هؤلاء بأمر الشارع فيجيء فيها المحذوران وان لم تكن واجبة فالمكلف لا يحصلها حتى تجب عليه والفرض أنها ليست بواجبة فلا ينظر ولا يحصلها فتعين ما قلناه من أن المراد بالفهم هو التصور

(١) قال الاسنوى « أقول الاكراه قد ينتهى الى حد الالجاء الى آخره »

ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه ان لم يفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف أى بالفعل المكره

أقول هذا هو الذى عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالملجأ قال الزركشى فى شرحه عليه الثانية يمتنع تكليف الملجأ أيضا والمراد به من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله كمن يلقى من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش . وسياق كلام صاحب جمع الجوامع يقتضى كما قال الزركشى حكاية خلاف فى هذه الحالة وكلام الآمدى فى الأحكام يشير اليه بناء على جواز التكليف بما لا يطاق عقلا وان امتنع سمعاً اه لكن متى كان الملجأ هو من ذكر وقد صرحوا بأن المراد من التكليف هنا ما كان على وجه التنجيز والوقوع بحيث يكلف بايقاع الفعل في حال سلب القدرة عليه وعدم الرضا والاختيار كان تكليفه محالا على الصحيح أو الصواب كما قال صاحب جمع الجوامع حتى عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان المانع من التكليف فى هذه الحال راجع الى وصف قائم بالمكلف فانعدم شرط التكليف لعدم امكان صدور الفعل من المكلف لانه لو كلف بايقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه كان مكلفاً بما لا ينسب اليه اصلا لانه لم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكلف به أو بعدمه وتتحقق فيه فائدة التكليف ولوصح الابتلاء ولأن الابتلاء انما يكون بما يصح أن ينسب للفاعل بأن يبقى فى صفات التكليف ولو كان الفعل فى ذاته خارجا عن قدرته عند مجوزى التكليف بالمحال ولكن لا قدرة ولا فعل للملجأ فيما الجىء عليه فالملجأ لم يبق بعد الالجاء بصفة التكليف فكان من قبيل التكليف المحال لا من قبيل التكليف بالمحال لأن موضوع التكليف بالمحال أن يكون المكلف موصوفا بفهم الخطاب وبالقدرة الممكنة ولكن الفعل خارج عن قدرته مع اتصافه بها وأما التكليف المحال فلا يكون المكلف موصوفا بالفهم أولا يكون موصوفا بالقدرة فالخلل فى التكليف والمانع منه راجع الى وصف فى المأمور لا الى وصف فى المأمور به فافهم

عليه وبنقيضه . قال في المحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني * وأما الثاني وهو غير الملجيء فمفهوم كلام المصنف انه لا يمنع التكليف(١) . قال ابن التلمساني وهو مذهب أصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل

(١) قال الاسنوى « وأما الثانى وهو غير الملجىء الى آخره » هو ما عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالمكره وجمل امتناع تكليفه هو الصواب . وقال الزركشى عليه المراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على ايقاع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد به اقتل زيداً والا قتلتك ولا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذى القى من شاهق . ثم قال فى التنبيه الأول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه آخراً ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع . قال ابن برهان فى الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذى أكره عليه ونقل عن الحنفية أنه غير مكلف قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطبا بما عدا ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة أن المكره غير مخاطب وهذا خطأ فى النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب الا أن العلماء رأوا فى كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكره واحد وليس كذلك اه وهذا الذى قاله ابن برهان فى مذهب المعتزلة يخالف ما نقله الاسنوى عن ابن التلمساني حيث قال : وذهبت المعتزلة الى أنه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون نقيضه فانهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله الى آخر ما قاله الاسنوى وأقول حاصل الكلام هنا على ما بينه علماء الحنفية وغيرهم ان الاكراه هو حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا فى التلويح والتحرير والتقرير. وقال شمس الائمة فى أصول الفقه هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفى به رضاه ويفسد اختياره اه وهو نوعان ملجىء

متمكن قال وذهبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون

وهو أن يكون بما يفوت نفساً أو عضواً ولو أنملة بغلبة الظن وان لم يغلب على ظنه تفويت أحدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها أصلا وفساد الاختيار بالاكراه بجعله مستنداً الى اختيار آخر لا انه يعدم الاختيار أصلا فان حقيقة القصد الى أمر متردد بين الوجود والعدم انما هو بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد يعدم الرضا كذا فى التحرير والتقرير وفى التلويح معنى فساد الاختيار انه الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه اه . وغير ملجىء وهو الاكراه بغير ما يفوت نفساً أو عضواً كالحبس والضرب مما لا يفضي الى تلف نفس أو عضو وهذاالقسم من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على ما لا يفوت النفس أو العضو وذكر صدرالشريعة فيالتنقيح أن الاكراه عندالشافعى بالقتل والحبس سواء ، قال فى التلويح لان فى الحبس ضرراً كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محيى السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك اه والاكراه الملجيء الذى ذكره هؤلاء غير الاكراه الذى ذكره الاسنوى ها هنا بقوله ان الاكراه قد ينتهى الى حد الالجاء الخ فان هذا المكره الملجأ الذى ذكره الاسنوى بياناً لمراد البيضاوى هو الملجأ فى كلام صاحب جمع الجوامع مقابلا للمكره بقسميه اذا تقرر هذا فنقول قال فريق من الاصوليين ومنهم الحنفية ان الاكراه لا يمنع التكليف بالمكره عليه ونقيضه مطلقاً سواء كان الاكراه ملجئاً أو غير ملجىء كما نص عليه فخر الاسلام فيأصوله وصدر الشريعةفى تنقيحه والكمال بن الهمام في تحريره وأقره صاحب الكشف والتفتازانى فى التلويح وابن أمير حاج فى تقريره وقال جماعة من الاصوليين منهم الرازى فى المحصول والآمدي فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم فى

نقيضه . فانهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله ، واذا

أسفارهم ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجئا وذكر ابن التلمساني في شرح المعالم أن هذا القسم لا خلاف فيه اه لانك علمت أن الالجاء معناه هو الذى لا يبقى معه للشخص قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وهذا باتفاق الجميع يمنع التكليف بالمكره عليه ونقيضه لان المكره عليه واجب الوقوع ونقيضه مستحيل الوقوع وانما الخلاف في الاكراه المقابل لهذا وهو ماتقدم نسبته الى كلام الحنفية والشافعيه وقسموه الى ملجيء وغير ملجيء وهذا الاكراه بقسميه لايمنع التكليف اتفاقاً كما هو المفهوم من كلام المصنف هنا وقال ابن التلمساني فى شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا وفي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهى على المكره على القتل قال الزركشي وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لامنجي عنه اه وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع انعقد الاجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه وانه آثم بقتل من اكره على قتله وذلك يدل أيضاً على أنه مكلف حال الاكراه واذا كان هذا كلامهم في القسم الملجيء من الاكراه ففى غيره بالطريق الاولى وقالت المعتزلة ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجيء بعين ما أكره عليه وبنقيضه وفى غير الملجيء فى عين المكره عليه دون نقيضه الى آخر ما ذكره الاسنوي ومقتضى كلامهم كما فى الزركشي على جمع الجوامع تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه وداعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام وأما ماخالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل لمن يحرم قتله فلاخلاف في جواز التكليف به اه ونقله الولى العراقى وأقره ومن جميع ماقدمناه يعلم أن الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذى لايبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وهذا هو المسمى بالملجأ وهو ما قال الامام الرازى فى المحصول والآمدى فى الاحكام والبيضاوي في المنهاج من أن الاكراه انما يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه اذا كان ملجأ وان ابن التلمساني قال في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه اه

اكره على عين المأمور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب

أى لا خلاف لاحد وذلك لان المولوي محمد عبد الحق نقل عن حاشية مسلم الثبوت أن الكلام فى تعلق التكليف تنجيزاً أى تعلق التكليف بايقاع المأمور به فى الحال لا تعليقاً أى بايقاعه في الاستقبال كما فى المعدوم والصبى وأن التكليف التنجيزى لا بد فيه من كون المخاطب موجوداً ولا بد فيه من الفهم بالفعل وان استعداد الفهم لا يكفي فى تعلق التكليف التنجيزي وعلى ذلك يكون التكليف الذى فيه الكلام هو طلب ايقاع ما فيه كلفة فى حال الطلب ولا شك أن ايقاع الفعل في حال عدم الشعور به ممن لا شعور له به محال فطلب ايقاعه في هذه الحال طلب محال فيكون الطلب محالا فنفس الطلب هو المحال لاستحالة فائدته من الامتثال والابتلاء وقت عدم الشعور فهو في الحقيقة توجيه الخطاب لمن لا شعور له به بأن يفعل حال عدم الشعور به فهو عبث فنفس التكليف محال وهم اى الاشاعرة انما جوزوا التكليف بالمحال لا التكليف المحال فكان الفهم من ذاتيات التكليف ووجود الشيء بدون ذاتي من ذاتياته محال ومعنى كون الفهم من ذاتيات التكليف انه شرط في تحقق ذاته وكل من الذاتي الحقيقي الذي هو جزء الذات والشرط الذى يتوقف عليه تحقق الذات تنتفى الذات بانتفائه فانتفاؤه يوجب انتفاء التكليف فكان الخلل المانع من التكليف راجعاً الى المأمور نفسه وكل ما قدمناه يجري أيضاً في الملجأ الذى لا قدرة له ولا اختيار له ولا هو بفاعل وانما هو آلة محضة الى آخر ماتقدم عن الزركشى ومن هذا تعلم أن ما قاله ابن برهان في الاوسط من أن المكره مخاطب بالفعل الذى أكره عليه اه غير مسلم على اطلاقه لمخالفة اطلاقه ما تقدم عن الامام في المحصول والآمدي والبيضاوى وغيرهم فيجب حمله على المكره الذى ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرهاً الى آخر ما قدمناه عن الزركشي وهذا هو الذى وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية والمعتزلة على الوجه الذى فصلناه والقيود التي ذكرناها ويعلم أيضا مما قدمناه أن مانسبه ابن برهان في الاوسط للحنفية من أن المكره غيرمكلف مخالف لما هومصرح به فى كتبهم من أن الاكراه بقسميه لايمنع التكليف بالفعل

عليه[1] فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه أبلغ فى اجابة داعى الشرع وقال الغزالى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على أداء الزكاة مثلاان أتي به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الاكراه فلا[٢]. ورد القاضى على

المكره عليه ونقيضه وأما ما نقله ابن برهان عن المعتزلة من أن المكره غير مخاطب وأن هذا خطأ فى النقل عنهم بل عندهم مخاطب الى آخر ماسبق فهو مخالف أيضا لما قدمناه من أن المعتزلة قالوا ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجىء بعين المكره ونقيضه والمراد بالالجاء هنا الذي لا يبقى معه للعبد قدرة ولا اختيار كما وصفنا ولا يخالفهم غيرهم فى هذا وغير الملجىء بهذا المعنى يمنع التكليف فى عين المكره عليه اذا كان موافقا لداعية الشرع كما سبق ولا يمنع من التكليف بنقيضه ومخالف لما صرح به الزركشي والجلال المحلى وغيرهما من أن امتناع تكليف المكره الذى اختاره المصنف أي صاحب جمع الجوامع هو قول المعتزلة وأما ما قاله ابن برهان أيضا من انعقاد الاجماع على كون المكره مخاطبا بما عدا ما اكره عليه من الافعال فهو المأخوذ مما نقلناه سابقا من قصر الخلاف علي تكليفه بالمكره عليه وبنقيضه هذا ما يتعلق بخطاب التكليف الذى هو موضع كلام المصنف فى هذه المسئلة وأما تعلق خطاب الوضع بالمكره فللشافعية والحنفية فيه خلاف آخر وتفصيل آخر ان أردته فاطلبه فى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فانهم يشترطون فى المأمور به الى آخره » أشار بذلك الى أن مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف فى عين المكره عليه هو عدم وجود شرطه وهو كون المأمور به بحال يثاب عليه لا لان المأمور به غير مقدور للمكره ولذلك خالفوا فيما اذا كانت داعية الاكراه موافقة لداعية الشرع كما لو أكره على الصوم بخلاف ما اذا خالف داعية الاكراه داعية الشرع كما لو اكره على قتل معصوم الدم فانهم يوافقوننا كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وقال الغزالى الآتي بالفعل الى آخره » أشار بذلك أنه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لا يتعين أن يكون الاتيان بالفعل

المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه غليه. قال امام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم. وفيما قاله نظر[1] لان القاضي انما أورده عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادراً على ترك القتل كان قادرا على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني. وقد اختار الامام والآمدى وأتباعهما التفصيل بين الملجأ وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمسانى كما تقدم

لداعية الاكراه بل يجوز أن يأتى به لداعية الشرع فلا مانع من التكليف به ، ويجب على المكلف أن ياتي به صحيحا بان يأتي به لداعية الشرع

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر » أقول لا وجه للنظر لما علمت أن خلاف المعتزلة انما هو فيما اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع وأما اذا خالفت داعية الاكراه داعية الشرع فهم يوافقوننا ، وعلى ذلك فالرد عليهم بالاجماع على تحريم القتل أى قتل المعصوم عند الاكراه عليه لايفيد لان هذا من مواضع الوفاق وخارج من موضع الخلاف فقول امام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم حق لامرية فيه وقول الاسنوى انما اورده عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه الى آخره غير صحيح لما علمت أن المعتزلة لايمنعون تكليف المكره بعين ما اكره عليه لكونه غير قادر على عين الفعل المكره عليه بل انما منعوا التكليف عند الاكراه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لعدم قدرته على الاتيان به امتثالا لداعية الشرع فيكون المأمور به بحال يثاب على فعله كما قدمه الاسنوى نفسه ، فليس مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف بعين الفعل المكره عليه أنه غير قادر على فعله مطلقا بل مبناه ما ذكرناه من عجزه عن الاتيان به لداعية الشرع فالرد عليهم انما يكون بما قاله الغزالى من أن الآتى بالفعل مع الاكراه الى آخر مانقله الاسنوي نفسه عن الغزالى لان ذلك يرجع الى قصد الآتي بالفعل ونيته كما قال الغزالى فاعرف الحق

قال : « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة [1] . وقالت المعتزلة بل قبلها . لنا أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالايقاع في ثاني

(١) قال المصنف « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة الى آخره » اعلم أن تعلق الامر بالفعل له ثلاثة احوال استقبال وحال ومضي . أما تعلقه بالمستقبل ففيه خلاف . فقال قوم منهم الامام الرازى والمصنف ومنهم النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسي وابن الراوندي وابو عيسى الوراق ان الامر لا يتوجه ويتعلق بالفعل الزاما الا عند المباشرة قال صاحب جمع الجوامع وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه أى اذا دخل وقت الصلاة مثلا ووجد سبب الوجوب بلا مانع من ذلك فلا يتوجه الامر على المكلف ويتعلق بطلب الفعل منه على وجه الالزام الا عند مباشرة المكلف للفعل ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول للاشعرى أيضا وقال وقول امام الحرمين ان هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل مؤول للعلم بأنه لا تطلق هذه العبارة على من دون الشيخ فكيف يطلقها عليه . فان قلت فما الوجه في التأويل قيل ان الامام الزم الشيخ وجوب تحصيل الحاصل فراده بالمذهب الذى لا يرتضيه عاقل ايجاب تحصيل الحاصل الذى ألزم الشيخ به وهو يعرف أن الشيخ لا يقوله ولا غيره اه وقال الزركشى والأصح عند الجمهور أن الامر يتعلق بالفعل المعدوم من الفاعل الموجود بعد وجود سببه المقتضى له كدخول وقت الصلاة مثلا قبل المباشرة ويوصف بكونه مأموراً به ومقتضى ومطلوباً ويكون التعلق بعد دخول وقته ايجاباً والزاما وقبل دخول وقته المقدر له شرعا يكون تعلقه به اعلاما ونقل الكل عن المعتزلة أن الفعل انما يصير مأموراً به عندهم قبل حدوثه لا بعده بل عند حدوثه فينقطع التكليف به وهو اختيار امام الحرمين وهو موافق لهم في أن الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق جائز ونقل بعضهم كالآمدي ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد وقت حدوثه واختلفوا في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فاثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة وبه يشعر كلام الغزالي وهذا صريح في أن الخلاف

الحال . قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل . قالوا عند المباشرة واجب الصدور . قلنا حال القدرة والداعية كذلك » أقول قال فى المحصول ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه فى الزمان الثانى سيصير مأموراً . وقالت المعتزلة انه انما يكون مأموراً قبل

بين معظم أصحابنا والمعتزلة فى المأمور به والمأمور انما هو في وقت التلبس به والحدوث لا قبله والنقل الاول يقتضى تحققه فيهما فبينهما تناقض اه وممن نقل هذا القول عن الجمهور صاحب جمع الجوامع فقال والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاماً وقبله اعلاما انتهى قال الولى العراقى فى شرحه عليه واعتمد المصنف فى نقل هذا القول عن الجمهور على ما قدمناه عن الآمدى من أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به الى آخره وعند التأمل لا تجد تناقضاً بين النقلين ولا اضطرابا لان قوله فى النقل الاول ونقل الكل عن المعتزلة الى آخره لا يقتضى أن غيرهم يخالفهم في كونه مأموراً به قبل حدوثه أو أنه غير مأمور به بعد حدوثه بل الذي يظهر منه ان الخلاف انما هو في انقطاعه عند حدوثه وعدم انقطاعه فهو موافق لما قاله الآمدى ومن هذا تعلم أن ما نسبه المصنف هنا للمعتزلة بقوله وقالت المعتزلة بل قبلها هو قول الجمهور أيضاً وبهذا تعلم أيضاً أن مراد الامام الرازي بالاصحاب فى قوله ذهب أصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل الخ اصحابه الذين وافقوه على هذا المذهب لا جمهور الشافعية والحنفية ولا المعتزلة لما علمت أن ما نسبه البيضاوى للمعتزلة هو قول الجمهور أيضاً ويدل على هذا ان صاحب جمع الجوامع حكى عن الجمهور ماحكاه البيضاوى هنا عن المعتزلة قال وقال قوم منهم الامام الرازى لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه فأفاد ان هذا القول مقابل قول الجمهور وهو أيضاً مقابل قول المعتزلة كما قاله المصنف وعلمته مما تقدم وسيأتى ان شاء الله تعالى ماتعلم منه أن الكل على كلمة الوفاق ليس بينهم خلاف ولا شقاق

وقوع الفعل وهذا الذى قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدى الى سلب التكاليف[1] فانه يقول لا أفعل حتى أكاف ولا أكاف حتى أفعل

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل من وجوه أحدها انه يؤدى الخ » أقول هذا الوجه انما يرد على أصحاب هذا القول لو قالوا ان الشخص ليس مكلفا قبل المباشرة أصلا ولا يمكن أن يكون هذا مرادهم لما تقدم أن الاكثر على أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لوجوب ادائه ومن اراد التأخير فالاكثر من هؤلاء الاكثر لا يأثم وفريق قال يجب عليه العزم اذا اراد التأخير وقالت الحنفية ان وقت وجوب الاداء هو الوقت الذى يتصل به الاداء ويقع الفعل فيه ان فعله بعد دخول الوقت وقبل أن يتضيق فان تضيق حتى لم يبق من الوقت الا ما يسع الفعل تعين هذا الجزء الاخير وقتاً لوجوب الاداء بحيث لو أخره عن ذلك الوقت بلا عذر يأثم كما قدمناه مفصلا فى مبحث الاداء والقضاء وبينا هناك أن الخلاف بين الجميع لفظى وعلى ذلك يتعين أن يكون مراد القائلين ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند المباشرة لا قبلها من هذا الامر الذى لا يتوجه الا عند مباشرة الفعل الامر بالاداء والتكليف به لا التكليف بمعنى شغل الذمة على قول الحنفية القائلين بالوجوب بهذا المعنى بناء على انعقاد السبب بمقتضى خطاب الوضع فيكون حاصل قول هؤلاء القوم ان الفعل اذا دخل وقته ووجد سبب وجوبه بمقتضى خطاب الوضع ترتب على هذا السبب الوجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بالفعل الواجب وهذا الوجوب لا دخل لخطاب التكليف فيه لانه وجوب جبرى لا يتوقف على فهم المخاطب ولا على قدرته بل يتعلق بالغافل كالنائم والناسى ولذلك يجب القضاء بعد زوال العذر أما خطاب التكليف والامر بالاداء بذلك الفعل فانما يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل بناء على القول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين وجوب الاداء الذى هو طلب تفريغها وهو مذهب كثير من محققى الحنفية والشافعية على ما تقدم تفصيله وقد علمت مما قدمنا فى ذلك المبحث أن الخلاف بين القائلين بالفرق بين نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ووجوب الاداء والقائلين بعدم الفرق وبوجوب الاداء الموسع

الثانى ان جعلهم السابق اعلاما يلزم منه دخول الخلف فى خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه انما يصير مأموراً

راجع الى التسمية فقط لا الى المعنى وان الفريقين متفقان على انه بعد دخول الوقت لا يأثم بالتأخير وانه انما يأثم اذا لم يؤده فى الوقت المقدر له أولا شرعا كما أنهم اتفقوا على انه بمجرد دخول الوقت وتحقق سبب الوجوب بلا مانع بناء على خطاب الوضع يتحقق الوجوب ففريق سمى هذا الوجوب الذى ترتب على سببه بمقتضى خطاب الوضع وجوباً بمعنى شغل الذمة وقال ان وجوب الاداء بمعنى المطالبة بتفريغ الذمة مما شغلها انما يكون عند المباشرة الا اذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار ما يسع الواجب وقال ان الوجوب بالمعنى الاول ينبنى على خطاب الوضع ولا دخل لخطاب التكليف فيه فلا يتعلق الامر الذى هو خطاب التكليف ولا يتوجه ويكون العبد مأموراً بالاداء وتفريغ الذمة الا عند المباشرة أوضيق الوقت وفريق آخر سمي هذا الوجوب وجوب اداء أيضاً وقال لا فرق بينهما ولا ينفصل نفس الوجوب الذى يترتب على خطاب الوضع عن وجوب الاداء الذي يترتب علي خطاب التكليف فبمجرد تحقق سبب الوجوب بمقتضي خطاب الوضع يتعلق الامر الذي هو خطاب التكليف باداء ما وجب ويكون العبد مأمورا ومكلفا بالاداء ولكن هذا الوجوب وجوب موسع بحيث يلزمه اداء الفعل فى أى جزء من أجزاء وقته المقدر له فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا مايسع الواجب تضيق وجوب الاداء فتبين ان الفريق الاول يسمى هذا الوجوب وجوباً بمعنى شغل الذمة ولا ينيطه بالامر التكليفى بل يجعله مأخوذا من خطاب الوضع فقط لانه وجوب جبري كما سبق وينفى تعلق الامر التكليفى قبل المباشرة أو ضيق الوقت . والفريق الآخر يسمى هذا الوجوب وجوب اداء موسعاً ويجعل مناطه تعلق الامر التكليفى فيقول بتعلق الامر التكليفى قبل المباشرة على وجه التوسعة وانما يتضيق اما بالمباشرة أو بضيق الوقت . فعلى قول الفريق الاول لا يتحقق تعلق الامر باداء الفعل ويكون المكلف مأموراً بذلك الا عند المباشرة أو ضيق الوقت فيجب حمل هذا القول الذى نسب للاشعري

عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق . الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم

واتبعه قوم منهم من ذكرناهم على قول هذا الفريق الاول ويؤيد هذا الذى قلناه قول صاحب جمع الجوامع جوابا عما أوردوه على القول المذكور والملام قبلها أى قبل المباشرة على التلبس بالكف المنهى عنه اه فاقتضى هذا الجواب أن أصحاب هذا القول يقولون انه بمجرد دخول الوقت وانعقاد السبب يجب الفعل على على المكلف ولا يأثم بالتأخير عن أول الوقت أو ثانيه وانما يأثم اذا ترك الفعل ولم يفعل فى الوقت حتى خرج وقته المقدر له أولا شرعا فالملام أى العصيان انما هو على تركه الاتيان بالفعل فى وقته ولذلك قال الجلال تفسيراً لقول صاحب جمع الجوامع المذكور بأن ترك الفعل أى اللوم انما هو حال الترك فأشار الجلال الى أن الملام أى العصيان انما هو بالترك فى جميع الوقت كما قاله ابن قاسم فى حواشيه على جمع الجوامع فالعصيان انما هو بارتكاب المنهى عنه وهو الكف عن الفعل فى جميع وقته وهذا الكف انما يكون منهياً عنه لكونه مأموراً بالاتيان بالفعل فى الوقت فاذا لم يأت به فقد خالف الامر وارتكب المنهي عنه لما علمت أن الامر اما نهى عن ضده أو يستلزمه وليس العصيان على مخالفة الامر بالاداء مطلقاً الذى هو الاداء بالمعنى اللغوى الشامل للاداء والقضاء اصطلاحاً لان ذلك انما يكون اذا لم يفعل في مدة عمره وبذلك تعلم أننا لا نسلم ان هذا القول يؤدى الى سلب التكليف لان الفعل واجب باتفاق على الشخص متى دخل الوقت وانعقد السبب اما بمعنى انه مشغول الذمة ويتوجه عليه الامر بتفريغها مما شغلها عند المباشرة أو ضيق الوقت واما بمعنى وجوب الاداء الموسع ويتضيق اذا لم يبق من الوقت الا مقدار ما يسع الواجب فان قال الشخص لا أفعل حتى أكلف نقول له بمجرد دخول الوقت وجب عليك الفعل بمعنى شغل الذمة فيجب عليك تفريغها فى أى جزء من أجزاء وقته المقدر له شرعاً ولا يتوقف ذلك على فعلك بل ان فعلت فقد تعين وقت الاداء بفعلك ومباشرتك وان لم تفعل حتى تضيق فقد تعين الجزء الاخير بنفسه حينئذ وقتاً لوجوب الاداء وتفريغ الذمة بحيث لو

كونه مأموراً قبل المباشرة[1] فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقا فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك. الرابع أن امام الحرمين وغيره صرحوا بأن الاشعرى لم ينص على جواز تكليف مالا يطاق[2] وانما أخذ من قاعدتين احداهما ان

خرج الوقت ولم تفعل صرت آثماً بالاتيان بالكف عن الفعل الواجب المنهى عنه بمقتضى الامر الذى تعلق بفعلك عند ضيق الوقت وبهذا تعلم اندفاع الوجه الثانى لاننا لا نسلم أن الشخص اذا لم يفعل فى جميع الوقت لا يكون مأموراً لكونه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل لاننا نقول هو يصير مأموراً عند مباشرة الفعل أو عند ضيق الوقت فلا خلف فى خبر الله الذى تضمنه تعلق الامر اعلاماً قبل دخول الوقت بوجوبه عليه بعد دخوله لما علمت انه يجب عليه بعد دخوله اتفاقاً

(١) قال الاسنوى «الثالث اذ أصحابنا نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة الخ» فنقول نختار أن هذا العلم مطابق للواقع وقولكم ان كان مطابقا فهو مأمور قبلها ان كان مرادكم بالامر الامر التكليفي فلا نسلم ولا يلزم أن لا يكون عالما بانه مأمور قبل المباشرة بمعنى أن الفعل واجب عليه أى ان ذمته مشغولة به أو بمعنى وجوب الاداء الموسع ويدل لما قلنا ما أجاب به امام الحرمين عن قولهم ان القدرة مع الفعل فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بمالا قدرة عليه حيث قال جوابا عن هذا : ومن أنصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يتعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفا بمالا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال أى قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال أى عند المباشرة اهـ فهذا صريح فى أن هنا تكليفين احدهما ينبنى على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والثانى ينبنى على القدرة المقارنة للفعل وان الذى أثبتوه قبل المباشرة هو التكليف المبنى على القدرة بمعنى التمكن وان مدعى القائلين بان التكليف حال المباشرة هو التكليف الذى ينبنى على القدرة المقارنة للفعل فلم يدر الخلاف نفيا واثباتاً على أمر واحد

(٢) قال الاسنوى « الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعرى لم

القدرة مع الفعل كما سيأتى بيانه. والثانية ان التكليف قبل الفعل فعلمنا أن المذكور هنا عكس مذهب الاشعرى. الخامس أن الامام فى المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه[1] منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر

بنص الخ» ومعنى هذا انه لم يثبت نسبة هذا القول الى الاشعرى نصا وان من نسبه اليه أخذه من قول الاشعرى القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة وبيان ذلك ان من نسب هذا القول الى الاشعرى قد استدل على ذلك بان القدرة عند الشيخ الاشعرى مع الفعل فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو وان كان جائزا عنده لكنه قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وحاصل الرد على ذلك اننا وان سلمنا أن القدرة مع الفعل لكن لا نسلم أن التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطلب فمآل الطلب طلب الفعل عند القدرة وهذا غاية ما يقتضى أن نسبة هذا القول الى الاشعرى لم تثبت نصا لان نسبة الاقوال لقائلها مدارها على النقل فان كانت نسبته اليه بالاستنتاج على الوجه الذي سبق فقد علمت بطلانه ولكن هذا شيء وكون هذا القول خطأ شيء آخر لما قدمناه من أنه محمول على قول من يقول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين الوجوب بمعنى وجوب الاداء وتفريعها على ما سبق أيضا

(١) قال الاسنوى « الخامس ان الامام فى المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه الى آخره » أقول استدلاله بان التكليف قبل الفعل بدليل ان الكافر مكلف بالايمان الى آخره دليل على صحة ما قلناه وقول الاسنوى بعد ذلك وهو مناقض لما ذكره هنا مبنى على ما فهموه من كلامه هنا على الوجه الذي قالوه اما على فهمه على الوجه الذى قلنا من ان الامام ومن وافقه قائلون بان التكليف قبل الفعل وانما المطالبة باداء الفعل والخروج عن العهدة انما تكون عند المباشرة والتضيق فلا مناقضة بين ما استدل به على جواز التكليف بما لا يطاق بان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر وبين ماذكره هنا من أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة

بالايمان والقدرة غيرموجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق . وذكر نحوه في المنتخب وهومناقض لما ذكره هنا. قال القرافي وهذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه[1] قال امام الحرمين فى البرهان والذهاب الى ان التكليف عندالفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل[2]. وقد سلك الآمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال

---

(١) قال الاسنوى « قال القرافى وهذه المسئلة من أغمض المسائل فى اصول الفقه » أقول عبارة القرافى كما نقلها الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع ان هذه المسئلة أغمض مسئلة فى أصول الفقه مع قلة جدواها وانه لا يظهر لها ثمرة فى الفروع اهـ فبين القرافى ان هذا الخلاف ليس خلافا حقيقيا له ثمرة فى الفروع لاتفاق الكل كما قلنا على ان الشخص عند انعقاد سبب الوجوب مكلف قبل الفعل وانه لو أخر لا اثم عليه وانما يأثم اذا لم يأت بالفعل فى جزء ما من اجزاء الوقت فكان الخلاف فى وجوب الاداء وهو خلاف فى التسمية كما قلنا وكونها من أغمض مسائل أصول الفقه انما هو باعتبار ظاهر الأمر فقط وكثرة القيل فيها والقال مع أنها قليلة الجدوى ولا ثمرة لها

(٢) قال الاسنوي « قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى أن التكليف عند الفعل مذهب لايرتضيه لنفسه عاقل الخ » أشار الى أن من أخذ أقوال هؤلاء الائمة على ظاهرها ونسب اليهم أنهم قائلون بمثل هذه المقاله غير عاقل بل يجب حمل كلامهم على ماقرروه غير مرة في كتبهم على الوجه الذي سلكه الآمدي فتلخص أنه لايكلف بالفعل قبل وقته وانما هو مكلف به بعد دخول وقته قبل الفعل بمعنى شغل الذمة أو وجوب الاداء الموسع وعند المباشرة أو التضيق بوجوب الاداء وعلى هذا كلمة الجميع كما أنه بعد انقضاء الفعل يرتفع التكليف اتفاقا لفراغ ذمة المكلف مما شغلها بالاتيان بالواجب كما يدل على ذلك قول الآمدي وعلى امتناعه بعد صدور الفعل وأما تعلق الامر بالفعل في الحال أى حال تلبس المكلف بالفعل فقد قال الآمدي فيه واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة اهـ وحاصل هذا المقام اجمالا انه لاخلاف لاحد في انقطاع التكليف بعد الفراغ من الفعل وانما

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل . واختلفوا فى جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فاثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة . وقوله « لنا ان القدرة حينئذ » أى

الخلاف في التكليف قبله بعد دخول الوقت هل هناك تكليف قبلها أو أن التكليف عند المباشرة ولا تكليف قبلها والحق أنه مكلف قبل المباشرة أي قبل الفعل عند الكل بالمعنى الذي قاله امام الحرمين والذين قالوا ان التكليف قبل المباشرة وقبل الفعل اختلفوا هل يستمر التكليف حال المباشرة أو ينقطع والاكثر كما قال صاحب جمع الجوامع انه يستمر حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالى ينقطع اه وقد علمت مما نقله الاسنوى عن الآمدى كما قدمناه أن الانقطاع مذهب المعتزلة أيضاً على أن الذين قالوا انه يستمر حال المباشرة قالوا مع استمرار التكليف حالها لايوصف الفعل بأنه مقتضى ولا مطلوب لان الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض ان الفعل حاصل لان الكلام في وقت المباشرة ، قال امام الحرمين والغزالى ومن وافقهما لو لم ينقطع توجيه التكليف حال المباشرة والفرض ان الفعل حاصل يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه . واجيب بان الفعل انما يحصل ويعتد به شرعا باتمامه والفراغ منه لانتفائه شرعا بانتفاءجزء منه قال الزركشي ماحكاه المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع عن الاكثر نقله الآمدى عن الاصحاب وقال ابن برهان انه قول أهل السنة وقالت المعتزلة ينقطع تعلق التكليف به واختاره امام الحرمين والغزالى لان حقيقة الامر الاقتضاء والطلب والحاصل لايطلب وجوابه أنه غير مقتضى ولامطلوب حال الايقاع ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامتثال وهذا لا يخالف فيه أحد اه باختصار يسير وقد اختار ابن الحاجب ما اختاره امام الحرمين والغزالى الا أنه نسب القول بعدم الانقطاع الى الاشعرى والاشعرى لم ينص عليه وانما أخذ من قضايا مذهبه ثم ان القائلين بانقطاع التكليف حال المباشرة قد اختلفوا فى مقدار زمن تقدم التكليف عن وقت المباشرة فقيل بوقت واحد والاكثر باوقات ثم اختلف الاكثر هل يشترط اجتماع شرائط التكليف في كل الاوقات أو عند حدوث الفعل

حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو محال . والدليل على أن القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين : أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب

واما قبله فالشرط كون المخاطب ممن يفهم ثم اختلفوا من وجه آخر هل يشترط أن يكون فيما قبل الفعل باوقات لطف ومصلحة زائد ذلك على التبليغ من المبلغ والقبول من المكلف أولا كذا يؤخذ من النجم اللامع وقد علمت أن امام الحرمين والغزالى قد استدلا بأمرين الاول لزوم تحصيل الحاصل والثانى عدم الفائدة وحاصل ما أجاب به مخالفوهما أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر متعلق به أولا وبالذات وبأجزائه ثانياً وبالعرض والتعلق به لا ينقطع مالم يحصل الفعل ولا يحصل الفعل الا بتمام حصول جميع أجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فالملازمة في قولهم والا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا اذا نظرنا الى مجموع الاجزاء فان نظرنا الى كل جزء جزء فنقول ان كل جزء يحصل وان كان قد حصل حساً لكن لم يحصل شرعاً لان حصوله الشرعى المعتد به لا يكون الا بتمام الاجزاء كلها كذا يؤخذ من العطار على شرح جمع الجوامع . هذا حاصل ما قالوا مختصراً وأقول قد علمت أن القائلين بأن التكليف يستمر حال المباشرة قالوا ان الفعل لا يوصف بكونه مقتضى ولا مطلوباً لأن الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض أن الفعل حاصل الخ وانهم أجابوا عن دليل امام الحرمين والغزالى بتسليم أن الفعل غير مقتضى ولا مطلوب حال الايقاع ولكنه مأمور به وطاعة وامتثال وان الزركشى قال وهذا لا يخالف فيه أحد كما قدمناه . فاذا تأملت ما استدل به الفريقان لا ترى خلافاً حقيقياً له ثمرة يعتد بها . وان الذى يتعين فى فهم كلام الفريقين انما نحمل قول من قال بانقطاع التكليف حالة المباشرة على انه أراد التكليف الذى كان مبنيا على القدرة التي معناها التمكن من الفعل والترك وهى سلامة الآلات وتوفر الاسباب وباتفاق لا يكون هذا التكليف الا قبل الفعل وهذا التكليف ينقطع حال المباشرة وان كان التكليف بمعنى

ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق . الثاني ما قاله أمام الحرمين في البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت

طلب ايقاع الفعل حال ايقاعه مستمرا ونحمل قول القائلين بالاستمرار على التكليف بمعنى طلب الايقاع وبكون التغاير بين التكليفين بالاعتبار وان كان الخطاب واحدا وتوجيهه أيضا واحدا غير انه باعتباره قبل الفعل وان مبناه القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وان المقصود منه الابتلاء والاختبار غير نفسه باعتبار انه حال الفعل ومبناه القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل وان المقصود منه تحقق الامتثال ووجوب استمراره وحينئذ يرتفع الخلاف أيضا بين القائلين باستمرار التكليف حال المباشرة والقائلين بانقطاعه كما ارتفع الخلاف بين القائلين بأن التكليف قبل المباشرة والقائلين بان التكليف عند المباشرة فيرتفع الخلاف في المسئلتين ويمكن أيضا حمل قول القائلين بانقطاع التكليف حال المباشرة على التكليف الذى مبناه القدرة التي معناها التمكن من الفعل والترك الذى يترتب على خطاب الوضع ويترتب عليه الوجوب بمعنى شغل الذمة وهذا لا كلام في أنه ينقطع حال المباشرة ويخلفه توجه خطاب التكليف بوجوب الاداء الذى سببه عند هؤلاء مباشرة الفعل ونحمل القول الثاني على التكليف بوجوب الاداء وحينئذ يرتفع الخلاف أيضا في هذه المسئلة والذى أراه هو وجوب حمل القول بانقطاع التكليف على أحد هذين الاحتمالين والا كان خلاف الحق ويبعد أن يصدر مثله من امام الحرمين ويوافقه عليه تلميذه الغزالى حجة الاسلام خصوصا وان التوفيق بين القولين على وجه ما قلناه ظاهر جدا من أدلة الفريقين وان الخلاف لاجدوى فيه ولا ثمرة له لان اتمام الفعل واجب اتفاقا وتعلق الخطاب هو المقتضي للوجوب قبل المباشرة اتفاقا فيكون هو المقتضي لاستمرار الوجوب أيضا بعد المباشرة الى أن يفرغ من الواجب لكن علي الوجه المأمور به لانه لا بقاء للمعلول الا ببقاء علته فالمعلول كما هو محتاج للعلة في ابتداء وجوده محتاج اليها في بقائه لاستناده لها في الحالين ألا

القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل . ﴿ واعلم ﴾ أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا أتباعه . وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى [1] فانها

ترى ان العالم كما هو محتاج الى الواجب فى ابتداء وجوده محتاج اليه فى بقائه لما ذكرنا فكذلك هنا كما احتاج التكليف الى تعلق الخطاب فى وجوده هو محتاج اليه في بقائه والا لارتفع وجوب اتمام الفعل الواجب بمجرد المباشرة ولا قائل بذلك فمالم يحمل كلام القائل بانقطاع التكليف حال المباشرة على ما قلناه كان باطلا وتصحيح الكلام اولى من ابطاله خصوصا اذا كان الكلام أقرب الى مايقتضى الصحة دون ما يقتضى البطلان كما هنا فتفكر فان المبحث دقيق يحتاج الى دقة النظر وحدة الذهن وجودة العقل والله الموفق

(١) قال الاسنوى « فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى الى آخره » هناك فرق بين قدرة الله تعالى فى الازل وبين قدرة العبد بمعنى العرض المقارن للفعل فان قدرة الله تعالى في الازل لها تعلق صلوحي في الازل فلا تتعلق بالمقدور في الازل ولاتقارنه بخلاف قدرة العبد المقارنة للفعل فانها الجزء المتمم لعلة وجود فعله فلا يمكن بحال أن تتقدم على الفعل ولا تتأخر عنه وان كان لها التقدم الذاتى باعتبار أنها الجزء المتمم لوجوده وانما الجواب الصحيح هو منع ان هذه القدرة هى مناط التكليف بل مناط التكليف اتفاقا هى القدرة الممكنة بمعنى سلامة الآلات وتوفر الاسباب وهذه قبل الفعل قطعاً فالتكليف قبله أيضاً لكن التكليف الذى قبله انما هو بمعنى شغل ذمة المكلف بالفعل عند دخول الوقت وانعقاد السبب وأما وجوب الاداء فهو عند المباشرة أو تضييق الوقت على مذهب الحنفية أو هو بمعنى وجوب الاداء الموسع عند غير الحنفية فعلى قول الحنفية تكون القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل سببا لوجوب الاداء فالتكليف بالاداء لايكون قبلها الا اذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا مقدار مايسع الواجب

ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم . فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد[١] . قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل[٢] وهذا انما يعقل قبل الفعل . وأما الثانى فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلمنا لكن الذى نقول به لا نقول بزواله لا الى بدل بل يخلفه امثاله . وقوله « قيل التكليف فى الحال » أى اجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه[٣] بل التكليف فى الحال أى

فحينئذ يتعين ذلك الجزء الاخير بنفسه وقتا للاداء لكنه بمعنى انه يأثم بالتأخير واخلاء الوقت عن الواجب فلا ينافى ان القدرة بمعنى العرض المقارن لاتزال سببا فى وجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذى هو القضاء حتى اذا مات قبل الفعل كان آثما أيضا بالتفويت

(١) قال الاسنوى « فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد » أقول لو قال المستدل هذا القول لم يتم له الاستدلال ولا ينطبق على مذهبه لما علمت مما قررناه أن مذهب هؤلاء القائلين بأن التكليف عند المباشرة انما أرادوا من التكليف التكليف بمعنى وجوب الاداء وهذا انما يكون عند المباشرة عندهم وينبنى على القدرة بمعنى العرض المقارن وهى سببه اما في الوقت أو بعده فالاداء في كلامهم معناه اللغوى الشامل للقضاء كما فصلناه فى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(٢) قال الاسنوى « قال امام الحرمين ومن أنصف الى آخره » أقول قد تبين مما قدمناه أن ماقاله امام الحرمين هو قول الجميع وان القدرة بمعنى التمكن من الفعل انما هي مناط التكليف بمعنى شغل الذمة بانعقاد السبب عند دخول الوقت أو بمعنى انعقاد السبب فقط وأما القدرة بمعنى العرض المقارن فهي الجزء المتمم لعلة وجود الفعل اتفاقا فتكون سببا لوجوب الاداء بالمعنى اللغوى الذى هو الاتيان بالفعل مطلقا فى الوقت أو بعده وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه

(٣) قال الاسنوى « أى أجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذى أثبتناه

قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال أى حال المباشرة .وأجاب المصنف بأن ايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال فى الحال أى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الفرض أنه هو وان كان الايقاع قبل الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به فى حال وقوعه أو قبله فان كان فى حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدى الى التسلسل أو ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى. والذى قاله ضعيف[1] فان قول الخصم انه مكلف فى الحال بالايقاع فى ثانى الحال لاشك أن

قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم الى آخره » من هذا تعلم أن كلام الامام الرازى ومن معه انما هو فى التكليف بنفس الفعل وكلام المعتزلة انما هو فى التكليف فى الحال أى من قبل المباشرة بالايقاع فى ثانى الحال أى حال المباشرة فلم يتوارد الخلاف نفياً واثباتا على موضوع واحد فالذى اثبته الامام الرازى ومن وافقه هو التكليف بنفس الفعل وادائه وهو لا يكون الا وقت الاتيان به وعند المباشرة وهذا لم ينفه مخالفوه والذى اثبته مخالفوه هو التكليف فى الحال بايقاع الفعل فى ثانى الحال وهذا لم ينفه الامام الرازى ومبنى التكليف بالمعنى الاول هي القدرة بمعنى العرض المقارن فلا يكون الا عند المباشرة ومبنى الثانى هي القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وهي لا تكون الا قبل المباشرة وهذان التكليفان اما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ان قلنا ان الذي يترتب على دخول الوقت وانعقاد السبب وجوب الاداء الموسع او هما متغايران مفهوما ان قلنا ان الذي يترتب على ما ذكر وجوب بمعنى شغل الذمة واما وجوب الاداء فلا يكون الا عند المباشرة فكان الخلاف لفظياً كما قلناه .

(١) قال الاسنوى «والذى قاله ضعيف فان قول الخصم الى آخره» قد علمت أن لاخلاف بين القولين وان كلام المصنف في موضوع وكلام خصمه في موضع آخر فلاضعف في كلامه

معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الايقاع مكلف به فى الحال وليس كذلك . ويوضح هذا مسئلة ذكرها فى المحصول عقب هذه المسئلة [١] فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق فى الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا [٢] فهل

---

(١) قال الاسنوى « ويوضح هذا مسئلة ذكرها في المحصول عقب هذه المسئلة فقال اذا قال لعبده صم غدا الى آخره » أقول متى علمت ان هذه مقالة صاحب المحصول فيه عقب هذه المسئلة تعلم ان الحق ماقلناه من انه لاخلاف وان مراد صاحب المحصول ومن وافقه هو ماذكرناه والا كان الامام الرازى في غاية البله والغفلة حيث يذكر فى مسئلة ماينافض ماذكره فى التي قبلها بلا فاصل

(٢) قال الاسنوى « فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا الى آخره » أقول هذه المسئلة ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله يصح ويوجد معلوما للمأمور أثره مع علم الآمر وكذا المأمور فى الاظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة أما مع جهل الآمر فاتفاق انتهى. والحاصل ان الصور بعد تمام شروط التكليف بالنسبة الى انتفاء شرط وقوع المكلف به اربع اثنتان منها قد يتحققان فى تكليف الله تعالى لعباده: الاولى علم الآمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المأمور بذلك وهذا التكليف يقع عند الجمهور. وقد نسب الخلاف في هذا الى امام الحرمين والمعتزلة . الثانية علم الآمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع علم المأمور بذلك ايضا وهذا التكليف لايقع اتفاقا وهذه الصورة هى التى قال بها صاحب جمع الجوامع بصحة التكليف على الاظهر فاوهم ان هذه الصورة خلافية واستظهر صحة التكليف فيها على خلاف مانقل من الاتفاق على عدم صحته والصواب الاتفاق على عدم صحة التكليف وما استدل به صاحب جمع الجوامع على ما قال قد ابطلوه .الثالثة جهل الآمر انتفاء شرط الوقوع مع جهل المأمور بذلك أيضاً وهذا التكليف يصح اتفاقا لوجود فائدته وهو الامتثال في اعتقاد الآمر والمأمور .

يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي أبو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل في ثاني الحال. وقوله « قالوا عند المباشرة واجب الصدور » أي احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع [1] فلا يكون مأمورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل. وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك. وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية . فاما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان . وأما الداعية فنقول اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له في الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أي طلبه وكأن علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى واذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم

الرابعة عكس الاولى وهي جهل الآمر بانتفاء شرط الوقوع مع علم المأمور بانتفائه ولا يصح التكليف فيها اتفاقا لانتفاء فائدة التكليف من جهة المأمور وهاتان الصورتان لاتتحققان في تكليف الله تعالى لاستحالة نسبة الجهل اليه. كذا يؤخذ من الزركشي والجلال والنجم اللامع

(١) قال الاسنوى « احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة الخ » اذا تأملت مااحتج به المعتزلة الذى حاصله تعويلهم على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وما أجاب به المصنف بوجهيه من تسليم أن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ومنه عدم جواز التكليف به حينئذ لان وجوبه انما كان بالاختيار وان العلة مركبة من أمرين أحدهما القدرة بمعنى التمكن والثانية الداعية التي يترتب عليها القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل تعلم أن النفي والاثبات في الخلاف لم يتواردا على موضوع واحد

به الامام ونقل الاصبهانى شارح المحصول فى الاوامر أن أكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها . اذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين : أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارنا للاثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا. الثانى وهو الاقرب الى كلام المصنف وأشار اليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأمورا حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتفى ما قلتموه . «واعلم» ان العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران[1] فان التزم الخصم القول الاول فجوابه الثانى وان التزم الثانى فجوابه الاول. فتلخص أنه لابد منهما ولك أن تقول اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال

قال « الفصل الثالث ـ فى المحكوم به

وفيه مسائل

الاولى* التكليف بالمحال جائز لان حكمه لا يستدعى غرضا . قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالممتنع

---

(١) قال الاسنوى « واعلم أن العلة هل هى متقدمة على المعلول الخ » الحق أن لا خلاف في ذلك بل من قال ان العلة متقدمة على المعلول أراد انها متقدمة آناً بمعنى ان آن وجود العلة يلزم أن يكون سابقاً على آن وجود المعلول والا لزم تحصيل الحاصل وان لا علية ولا معلولية وذلك محال بالبداهة وخلاف المفروض، ومن قال انها مقارنة أراد انها مقارنة زمانا بمعنى انه يجب أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجود العلة لانه اذا تأخر وجود المعلول عن الآن التالى لوجود العلة وجميع الآنات التي بعده متساوية يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال أيضا فتفكر في هذا فانه مبحث دقيق

لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » قيل أمر أبالهب بالايمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين. قلنا لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل انه لا يؤمن » أقول المستحيل على أقسام[1]:

---

(١) قال الاسنوى « المستحيل على اقسام الخ » هذه الاقسام تنحصر في ثلاثه أقسام الاول المحال لذاته الثاني المستحيل باعتبار المادة وكلاهما يرجع الى المحال عقلا غاية الامر أن العقل تارة يستند في حكمه بالاستحالة على ذات المحكوم عليه اوعلى المادة والثالث ماكان محالا لتعلق العلم اولاخبار الله بعدم وقوعه والثالث في كلام الاسنوى داخل في الثاني لان العادة قضت باستحالة العدو السريع من المقيد واستحالة المشى من الزمن المقعد والرابع في كلامه ليس من قسم المحال في شيء لأن القدرة المنتفية لا ينبني عليها الاستحالة ولا الامكان لانها عبارة عن العرض المقارن للفعل وهى الجزء المتمم لعلة وجوده باختيار العبد وبتحققها يجب الفعل بالاختيار ووجوبه بالاختيار يحقق الاختيار والامكان لان الفعل قبل تحقق تلك القدرة كان العبد متمكنا من فعله وتركه والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك هى مناط التكليف كما سبق في المسئلة التى قبل هذه فعد هذا القسم من اقسام المستحيل مبنى على ان الاشعري يقول ان العبد ليس مكلفا قبل المباشرة وقد علمت بطلانه واما القسم الخامس فهو القسم الثالث فيما قلناه فكانت الاقسام ثلاثة فقط كما ان عد القسم الخامس في كلام الاسنوي والثالث في كلامنا في قسم المستحيل مبنى على المسامحة ايضا ولو كان ماتعلق به العلم او الخبر مستحيلا لارتفع قسم الممكن بالكلية لان ماعدا الواجب والمستحيل من الممكنات اما أن يكون الله علم انه يكون فلابد ان يكون واما ان يكون علم ان لا يكون فلا يمكن ان يكون فيرتفع قسم الممكن من البين وهو خلاف قضية بداهة العقل والحق انما تعلق العلم أو الخبر بانه يكون لا يصير واجبا ولا يخرج عن دائرة الامكان وما تعلق العلم أو الخبر بانه لا يكون لا يصير مستحيلا ولا يخرج عن دائرة الامكان وذلك لانه كما تعلق علم الله أو خبره بوقوع الممكن او عدم وقوعه تعلق بانه ممكن عقلا او عادة وكما ان علمه بالوقوع وعدم الوقوع لا يتغير كذلك علمه بكونه ممكنا لا يتغير وانما تعلق العلم

احدها انيكون لذاته ويعبر عنه أيضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين فى وقت واحد . والثانى أن يكون للمادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم . والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي . والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الاشعرى اذ القدرة عنده لاتكون الا مع الفعل كما قدمناه فى المسئلة السابقة . والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو آمن لا نقلب علم الله تعالى جهلا . وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هى متحدة فى المعنى . اذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقا اذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر . ونقل الآمدى عن بعض الثنوية انه منع جوازه . والرابع أيضا واقع عند الاشعرى بمقتضى

أوالخبر بوقوعه اوعدم وقوعه لتعلقه ايضا باختيار المكلف بوقوعه او عدم اختيار وقوعه فوقوعه اوعدم وقوعه الذي تعلق العلم اوالخبر به مبنى على تعلقه باختيار العبد وقوعه او عدم اختياره وقوعه واختيار المكلف وقوع ضده ومتى وقع احد الضدين باختيار العبد استحال وقوع الضد الآخر باختيار العبد أيضا فوقوع الضد الذى وقع وعلم الله وقوعه أو أخبر به انما وجب بالاختيار والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار والامكان ومثل هذا يقال فى جميع افعاله تعالى فان ماعلم منها انه يكون أو أخبر أنه يكون وجب ان يكون ولكن انما وجب باختياره سبحانه وارادته وماعلم انه لا يكون أو أخبر أنه لايكون استحال ان يكون لكن انما استحال لتعلق العلم بان ضده هو الذى يكون بارادته سبحانه واختياره والفعل مازال ممكنا ولو لم يكن ممكنا لما وقع بالاختيار فعد هذا القسم أيضا من قسم المحال مبنى على المساهلة كيف وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالايمان وهو يقول « وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين »

الاصـل الذى أصله [١] . وأما الثلاثة الاوائل فهى محل النزاع . وممن صرح بذلك مع وضوحه القرافي فى شرح المحصول والتنقيح . وحاصـل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف : أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام وأتباعه . والثانى المنع مطلقا ونقله فى المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الاصفهانى فى شرح المحصول عن صاحب التلخيص. والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدى . واذا قلنا بالجواز ففى وقوعه مذاهب : أحدها المنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته أم لا . والثاني الوقوع فيهما واختاره فى المحصول . والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى . وقد تردد النقل عن الشـيخ أبى الحسن الاشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التـكاليف كلها عنده تكليف بمـا لا يطاق لامرين : أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره . الثانى أنه لا قدرة عنده الاحال الامتثال والتـكليف سابق . وهذا التخريج لايستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه [٢] وهذا كله فى التـكليف بالمحال أما التـكليف المحال

(١) قال الاسنوى « والرابع أيضاً واقع عند الاشعرى الخ » قد علمت انه كالخامس واقع اتفاقا والنص على الاشعرى لانه قد نسب اليه ان التـكليف انما يكون عند المباشرة فبين الاسنوى ان الاشـعرى كغيره يقول ان مبنى التـكليف على القدرة بمعنى التمـكن من الفعل والترك والا فغير الاشعري لايخالف الاشعري كماسبق مفصلا

(٢) قال الاسنوى « وهذا التخريج لايستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه » ذلك لان كلام صاحب البرهان مبني على الامرين المذكورين فى كلامه وكلاهما خاص بالممكن لذاته وبهذا تعلم أن هذا التخريج ايضا لايستلزم وقوع الممتنع عادة وقد علمت ان الثاني والثالث فى كلام الاسنوى هما قسم واحد وهو المستحيل للعادة وان كان ممكنا فى ذاته لان استحالة الـكل انما هى لمانع يمكن ازالته عقلا وان كان لايمكن ازالته عادة كحمل الآدمى الجبل العظيم وطيرانه بنفسه ومشي الزمن كل ذلك وامثاله ممكن عقلا فى ذاته ممتنع للعادة لعدم دخول كل واحد منها تحت

﴿ تابع الحاشية ﴾

قدرة المكلف عادة اى ان عادة الله جرت ان هذه وامثالها لا تتعلق بها قدرة العبد فهما قسمان ذاتى وعادى وفيهما الخلاف واصح المذاهب فيهما الجواز مطلقا كما ذكره صاحب جمع الجوامع قال ابن برهان وهو قول المتقدمين من اصحابنا كالقاضي ابي بكر والشيخ ابى الحسن الاشعرى وقال امام الحرمين فى الشامل والذى مال اليه اكثر اجوبة اصحابنا وارتضاه المحصلون الجواز مطلقا وقال صاحب المحصول فى بعض أجوبته المراد بقولنا التكليف بالمحال جائز ان يكون من الله الامر بالمحال لذاته لا بمعني انه متصور الطاقة به منا بل بمعنى انه يجوز ان يأمر بأمر نعجز عنه قطعا ومتى امر به حصل الاعلام بنزول العقاب اه‍. وقال فى النجم اللامع واكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايني والغزالي وابن دقيق العيد وامام الحرمين وابن القشيري ومن المتقدمين ابو بكر الصيرفى فى كتاب دلائل الاعلام قالوا بالمنع فيهما لانهما لظهور امتناعهما لا فائدة فى طلبهما. قال الزركشي وساعدهم كثير من ائمتنا كما قاله ابن القشيري فى المرشد لكن مأخذهم يختلف فمأخذ المعتزلة فى المنع التفريع على اصلهم في القبح العقلى لانه يقبح ذلك في العقل وعندنا لا يقبح من الله شيء وانما مأخذ الكثير من ائمتنا في المنع ان الفعل والترك لا يصحان من العاجز اه‍ ووافقهم الاصفهانى واحتج بان حقيقة قيام الطلب النفساني من العالم بالاستحالة لذاته او لغيره محال قال والقضية بديهية فان انفصل عن هذا بان حقيقة الطلب غائبا غير حقيقة الطلب شاهداً لزم فساد قاعدة الكلام النفسى واثباتها اه‍ اى لان قاعدة اثبات الكلام النفسي له تعالى سواء كان بمعنى الصفة الواحدة او بمعنى الكلمات الازلية المرتبة ازلا مبنية على قياس الغائب على الشاهد وجعلهم ثبوت الكلام النفسى بالمعنى الاول بازاء ملكة الكلام فى العبد وهى الكيفية الراسخة وبالمعنى الثاني بازاء الكلمات النفسية المرتبة في نفسه بلا حرف ولا صوت بملكته وكلاهما ضد الخرس الباطنى كما ان القدرة على ابراز الكلمات النفسية الفاظا بحروف واصوات ضد الخرس اللسانى ولا شك ان ما يبرزه الانسان لفظا حروفا واصواتا هو عين ما ترتب في نفسه كلمات بلا حرف ولا صوت ماهية وذاتا وانما يختلفان باعتبار الوجود

﴿ تابع الحاشية ﴾

فقط كما قدمنا غير مرة فكما لا يتأتى الطلب اللفظي من العالم بالاستحالة لا يتأتى قيام الطلب النفسي بالاستحالة هذا هو معنى كلام الاصفهاني فتأمله فانه دقيق والذي يقتضيه قول ابن دقيق العيد في شرح العنوان انه يحترز بقوله لا المحال لغيره عن المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه ونحوه لا عن المحال لنفسه عادة فلا يخالف صدر كلامه آخره ، والمحال لنفسه كثيرا ما يطلق ويراد منه ما يشمل المحال عقلا وعادة اوعادة فقط وحينئذ يقابله المحال بمعنى تعلق العلم بعدم وقوعه وهذا المذهب قد اختاره ابن الحاجب واستدل ابن الحاجب بانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالى باطل فالمقدم مثله اه فكان الفرق بين الاقوال الثلاثة التي حكاها الاسنوى ان القول الاول جوز التكليف بالمحال مطلقا بلا فرق بين المحال لذاته وهو ما كان محالا لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين اولم يكن محالا لنفس مفهومه لكن لم يكن من جنس ماتتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام وبين المحال العادى وهو مالم يكن محالا لنفس مفهومه وكان من جنس ماتتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت عادة الله تعالى بعدم تعلقها به اما مع عدم مانع طرأ كحمل الجبل او لمانع طرأ كمشى الزمن . والفرق بين القول الثانى والثالث ان الثانى يمنع التكليف بكل هذه الاقسام والثالث يمنع التكليف بالمحال الذاتي سواء كان محالا لنفس مفهومه اولانه لم يكن من جنس ماتتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام ويجوز التكليف بالمحال العادى وهو مالم يكن محالا لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت العادة بعدم تعلقها به لماذكرناه وعلى كل حال فهذه الاقسام وان اختلفوا فى جواز التكليف بها وعدم جوازه فقد اتفقوا على عدم وقوعه كما انهم اجمعوا على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر بعدم وقوعه وعلى صحة نقل الاجماع على ذلك وعبارة العضد فى شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لايقع اه . قال العلامة التفتازانى في شرح الشرح : والاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان والعاصى بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن فى نفسه لكن لا تتعلق القدرة

الحادثة به سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف هنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق وهو اجتماع الضدين أو بالتشبيه على أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير متصور وقوعه ولا مستلزم له اه . قال الخيرآبادى وهذا الكلام صريح في أن الاشاعرة ليسوا بقائلين بجواز التكليف بالممتنع بالذات ويفهم من كلام المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالممتنع بالذات فافهم. ولعل مراد صاحب مسلم الثبوت انذلك هو المذهب المشهور عن الاشاعرة أى عن الاكثر منهم ، ولذلك قال العلامة الشيرازى مذهب اكثر اصحاب ابى الحسن الاشعرى جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه ولكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة مخالف للمشهور والمبسوط فى كتب العلماء الاعلام واستدلال الاشاعرة بكون ابي لهب مأمورا بالجمع بين المتناقضين اه . وبهذا تعلم ان حكاية الوقوع وعدم الوقوع انما هو فى المستحيل باقسامه الثلاثة المتقدمة ولكن التحقيق هو امتناع التكليف بما كان محالا لذاته بنوعيه وأما الممتنع عادة بان كان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكنه من نوع أو صنف ما تتعلق به القدرة الحادثة عادة لكن جرت عادة الله بعدم تعلقها به كحمل الجبل او مشى الزمن فيجوز به التكليف عند أهل السنة والجماعة عقلا ولا يجوز التكليف به شرعا لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » والممتنع عادة ليس في وسع المكلف فلا يكلفه الله تعالى به كما ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر انه لا يقع بل على وقوعه أيضا وما قاله امام الحرمين في البرهان على الوجه الذى

﴿ تابع الحاشية ﴾

ذكره الاسنوى فهو تخريج منه على مذهب الاشعري ولم يقله صريحا كما يفيده قول الاسنوى ومثله في كشف المبهم وهـذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته اهـ. وقد علمت انه لا يستلزم أيضا وقوع الممتنع عادة وكما يفيده أيضا ان امام الحرمين نفسه يقول ان تعلق العلم بعدم الوقوع لا يجعل الممكن مستحيلا ومثله الاخبار بانه لا يقع ولذلك قال فى فصول البدائع : نسبة جواز التكليف بالمحال الى الشيخ بواسطة هـذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيانها فان مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرة العبد الكاسبة بايقاعه عادة وهى القدرة المفسرة بسلامة الاسباب والآلات اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل تكليف تكليفا بالمحال لان الفعل مع القدرة الحقيقية واجب فطلبه طلب ايجاد الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضى مطلوبا غير حاصل لا انه تكليف بالمحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوزه لم يعمم ويلزم أن لا يعصى أحـد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكلف به حينئذ وبهذا يندفع أيضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال اهـ ومع ذلك فالتحقيق من مذهب الاشـعرى فى افعال العباد الاختيارية موافق لمذهب غيره من أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى فى أفعال العبد الاختيارية علي معني ان تأثير الله تعالى وايجاده لتلك الافعال موقوفان على تعلقها بفعله الاختيارى وانه لا خلاف بين فرق الاسلام كما بيناه فى كتابنا القول المفيد فى علم التوحيد وعلى هـذا كون أفعال العبد الاختيارية مخلوقة لله تعالى لا يقتضي ان الله كلفه بفعل غيره بل كلفه بعمله وفعله حقيقة لان الفعل ينسب اليه حقيقة عند أهل اللسان جميعا باعتبار ان اختياره له سـبب لايجاد الله تعالى له وباعتبار ان ذلك الفعل صفة قائمة به لا بخالقه وان كان مخلوقا لله تعالى والله تعالى لم يكلف العبد بايجاد أفعاله الاختيارية وانما كلفه بالتسبب فى فعله واختياره لها فقط كما ان قول صاحب البرهان ان لا قدرة عنده الا حال الامتثال انما أراد الاشعرى بهذه القدرة العرض المقارن للفعل الاختيارى التى هى الجزء المتمم لعلة صدوره من

باسقاط الباء ففي جوازه قولان للاشعرى[1] وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل.

الخالق جل وعلا وليست هذه القدرة مناط التكليف الى آخر ما قدمناه وهـذا القول لا يليق أن يخالف فيه أحـد من أهل العقل كما بيناه فى الكتاب المذكور فلا يلزم من قول الاشعرى بالقدرة التى هي العرض المقارن للفعل وان التكليف سابق عليها لانها ليست مناط التكليف كما يقول بذلك غيره القول بان التكاليف كلها تكليف بالمحال . ومن أراد أوسع من هذا فعليه بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « أما التكليف المحال باسقاط الباء ففي جوازه قولان الخ » أقول قد علمت أن الصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ لان تكليفهما تكليف محال فالقول بجواز تكليفهما خلاف الصواب كما تقدم أما قوله وقد تقدم الفرق بينهما فى تكليف الغافل يشير بذلك الى ماقد مر عن ابن التلمسانى من الفرق قال ابن قاسم في حواشيه على جمع الجوامع أي فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران بل كيف يمتنع تكليف الملجأ على ماهو الصواب ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأساً بخلاف غيره ولا يخفى مافيه فتأمل اهـ وأقول قد علمت مما قدمناه أن المراد بالتكليف هنا التكليف التنجيزى بأن يطلب من الغافل أن يأتي بالفعل امتثالا حال غفلته كما يشير اليه قول الجلال في شرحه على جمع الجوامع فلان مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امتثالا الخ وان يطلب من الملجأ حال الجائه أن يأتي بالملجأ اليه أو بنقيضه حال الالجاء أيضاً ويشير اليه أيضاً قول الجلال لان الملجأ اليه واجب الوقوع الخ فكان تكليف الغافل على معنى تعلق الخطاب به حال عدم تصوره الخطاب أصلا ليأتى بالفعل امتثالا وليبتلى هل يأخذ في المقدمات وهو في حال غفلته وعدم تصوره الخطاب وتكليف الملجأ بما الجيء اليه أو بنقيضه على معنى تعلق الخطاب به أيضا ليأتى فى حال الالجاء بما الجيء اليه أو بنقيضه امتثالا أو ليبتلى هل يأخذ فى المقدمات ممتنع لانه عبث وذلك لان كلا من فائدة الامتثال والابتلاء معدومة حال الغفلة

ثم استدل المصنف على الجواز بقوله : لان حكمه لا يستدعى غرضا أى انما يستحيل الامر بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الآمر حصول المأمور

والالجاء فانه لا يتأتى عقلا ممن لم يتصور الخطاب أصلا ويجهله جهلا تاما ان يمتثل أو يأخذ فى المقدمات كما لا يتأتى عقلا من الملجأ الذى صار بحال لا ينسب اليه الفعل الملجأ اليه بل هو منه كالحركة من المرتعش أن يأتى بما الجئ اليه أو بنقيضه امتثالا أو يأخذ فى المقدمات مع سقوط رضاه واختياره معا ووجوب الاول وامتناع الثانى ولذلك اتفق على امتناع تكليفهما على ما هو الصواب كل من منع التكليف بالمحال ومن جوزه ما عدا شرذمة قليلة وكان ماذهبت اليه هذه الشرذمة خطأ فالفرق بين الزمن المكلف بالمشى والانسان المكلف بالطيران والمكلف بالجمع بين الضدين وبين الملجأ ان الرضا والاختيار باقيان فى الزمن والمكلف بالطيران والجمع بين الضدين فبقيت فائدة الابتلاء وان امتنعت فائدة الامتثال فلذلك قيل بجوازه وعدم وقوعه ساقطان فى الملجأ فامتنعت فائدة الابتلاء فى تكليفه فاتفقوا على امتناعه كتكليف الغافل وبذلك يرجع الخلل فى الاولين وأمثالهم الى المأمور به وفى الملجأ كالغافل الى نفس المأمور وكان الاول تكليفا بالمحال والثانى تكليفا محالا كما نقل ذلك الفرق عن ابن التلمسانى فيما سبق ولا خفاء فى هذا الفرق أصلا فضلا عن أنه خفى جدا كما قيل ولذلك قال شيخنا الشربينى فى تقريره على جمع الجوامع واعلم ان هاهنا مقدمة لا بد منهــا وهى أن المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا فى التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنواناتها. فمسئلة الغافل والكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وعدم تصوره الخطاب أصلا لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال اذ قدرته صالحة له انما المانع له غفلته عن الطلب حتى يمتثل . ومسئلة تكليف ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم اكراهه والجائه . ومسئلة المكره الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل رضاه بالاكراه وبقى اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل

به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائه وورود الامر بهذا ليس للطلب كما قاله امام الحرمين فى الشامل عن أصحابنا بل ان كان ممتنعاً لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى أن يعذب من يشاء وان كان ممتنعا

رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلا بالالجاء . فكل مسئلة من هذه المسائل لا بد ان تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة بعنوانها والا لم تكن هى محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى انهم ما قاموا وقعدوا الا بما لا يجدي والشارح العلامة يريد الجلال يشير الى هذه الدقائق اشارة خفية جدا لا يفطن اليها الا واحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون اشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه موضع الاشكال ويشتغلون بعد ذلك بالقيل والقال ولقد أشار الشارح العلامة الى محل الاستحالة فى المسئلة الاولى بقوله الاتيان به امتثالا للامر والنهى اذ كيف يكون الامر والنهى لمن لا يعلم أمرا ولا نهيا فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بان لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكرها ولا ملجأ والى محل الاستحالة فى الثانية مع تقييده ممن يدرى لما عرفت ان الكلام فى الملجأ من الجهة السابقة بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالمحال فيهــا هو ما لا يتعلق به اختياره اصلا ولا نسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذى لا يتمكن من دفعه ابدا ولا تحصيله .
والى محل الجواز فى الثالثة وهى تكليف ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيدة بقاء القدرة والاختيار والرضا الا ان القدرة لا تصلح للمكلف به وان عبر عن ذلك العضد بتكليف المحال . والى محل المنع فى مسئلة المكره بقوله فان افعل للاكراه لا يحصل الامتثال به فالمانع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنونة عنه بالمكره اه لكن هذا الذى قاله الجلال وفصله شيخنا مأخوذ مما قدمناه عن الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع وانما أطلنا فى هذا لان الفرق قد خفى على كثير من الفحول

لغيره فالامر به لفائدة الاخذ فى المقدمات . وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة [١] . وقوله « قيل لايتصور وجوده فلايطاب [٢] »

(١) قال الاسنوي « هذا الدليل لايتوجه على المعتزلة الى آخره » اقول كما ان المعتزلة يمنعون هذه القاعدة لجميع الفرق ما عدا نفاة القياس يمنعونها لما قدمناه وقدمه الاسنوي ايضا من ان الحق ان احكامه تعالى معللة بالاغراض ومصالح العباد على المعنى الذي بيناه سابقا فهو دليل لا يرضاه صاحب الدعوى كما لايتوجه على خصمه والقول بأنه اذا كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بأنه معاقب لامحالة الى آخره غير سديد لان الاعلام بما ذكر لا يصلح فائدة متى قلنا ان الله يعذب من يشاء فان له ذلك بدون هـذا التكليف فلا يليق بالحكيم ان يأمر بما يعلم استحالته لذاته وانه غير داخل فيما تتعلق به القدرة الحادثة واما القول بأنه ان كان ممتنعا لغيره فالامر به الى آخره فقد علمت انه لكونه مما تعلق به القدرة الحادثة ولكن منعته العادة قالت الحنفية بجواز التكليف به عقلا لما ذكر من فائدة الاخذ فى المقدمات ولكنه لا يجوز شرعا بل هو مستحيل شرعا لاخبار الله تعالى فى الآيات بأنه لا يكلف نفسا الا وسعها والمعتزلة منعوه وبنوا المنع على اصلهم كما بنوا المنع فى القسم الاول على ذلك ولذلك قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه ثم عندنا عدم الجواز أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لايليق بحكمة الحكيم وفضله انتهى وذلك لان الابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لايمكن وجود فعل منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف ويكون الاخذ فى المقدمات مع قطع المكلف بانها لاتوصل الى الفعل لايحقق بها معنى الابتلاء المذكور

(٢) قال المصنف « قيل لايتصور وجوده فلا يطلب » هذا الدليل كما استدل به المعتزلة استدل به الماتريدية والمحققون من الاشاعرة . قال فى مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم لنا أى للماتريدية والمحققين من الاشاعرة على عدم

يمكن تقريره على وجهين : أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث . وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فانها محل النزاع. التقرير الثانى أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلان كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لان التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والالزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً . وأما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال . وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدى وأتباعهما وهو مراد المصنف . وجوابه منع المقدمة الاولى [1] لانه لو كان غير متصور لامتنع

جواز التكليف بالممتنع لوصح بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا من المكلف لانه لا معنى للتكليف بالشيء الا طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب أى طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه أى على ان يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده فى الخارج من المكلف كما طلب أى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله والذى لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله فى الخارج عبث والا أى وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك أى الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا اى طلب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضرورى لبداهة كون طلب مالم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع من حيث هو محال وممتنع فى الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف بالممتنع باطل اه . ثم قال فى كشف المبهم وتقرير هذا الدليل وساقه على الوجه الذى قاله الاسنوى

(١) قال الاسنوى «وجوابه منع المقدمة الاولى الى آخره» وتقرير هذا الجواب اننا نمنع المقدمة القائلة ان المحال لا يتصور العقل وجوده مستندين بانه لو كان

الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة . وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف أى التكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته . وحاصله

غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه فى دليلهم ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة والحكم على الشيء فرع تصوره . وهذا الجواب ناشيء عن الغفلة عن قول المستدل وطلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده فى الخارج من المكلف وهذا غير متحقق فى الحكم على الممتنع بانه ممتنع فاننا لو تصورنا وجوده فى الخارج وحكمنا عليه بانه ممتنع لكان الحكم مناقضا للموضوع وانما الذي يحكم على الممتنع بالاستحالة لا يتصور الموضوع وهو المحكوم عليه الا بوصف انه ممتنع وانه لايتصور فى العقل وقوعه ثم يحكم عليه بالاستحالة ولو لم يتصور المحكوم عليه الممتنع بهذا الوصف لم يستطع أن يحكم عليه بالاستحالة فكان هذا الجواب غير ملاق للدليل لان الدليل قائم على أن طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده فى الخارج والا كان عبثا والجواب على تصور الممتنع ممتنع الوقوع والوجود فى الخارج وشتان بين الامرين ولقائل أن يقول لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين وفيه طلب مالا يتصور وقوعه فى الخارج ولذلك قال الكمال ابن الهمام فى تحريره ان الحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين قلت اجاب عن ذلك فى مسلم الثبوت وشروحه بما حاصله ان التكليف والطلب على نحوين : الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بنفس الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذى تصور الطالب وقوعه سواء عبر الطالب عن هذا المعنى بلفظ الامر أو بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا فى المطلوب المتصور وقوعه فى الخارج . والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه اه قال الخيرابادى على المسلم: ولعل الحاصل من كلام صاحب التحرير ان فى التكليف بالمحال طلب المحال

أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف رأي الامام . ثم ذكر للممتنع بالذات مثالين : أحدهما

صورة وطلبا لامر آخر هو حقيته لمصلحة وهذا الطلب لايخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو من معنى فلا يلزمه السفه ولا الهزل انتهى قلت اذا كان مراد من جوز التكليف بالمحال مطلقا هذا المعنى بان كان الذي يقصد من التكليف به مجرد اعتقاد حقيته ان كان محالا لذاته ليس له مقدمات حصول اذ ذاك مع الاخذ في المقدمات ان كان محالا لغيره ولا يقصد من التكليف به طلب ايقاعه من المكلف وقد علمت ان من منع التكليف بالمحال انما منع استدعاءه وطلب حصوله في الخارج أى ايقاعه من المكلف كان الخلاف لفظيا لان النفى والاثبات لم يتواردا على شيء واحد فان الذى أثبته من اجاز التكليف به هو اعتقاد الحقية فقط أو مع الاخذ فى المقدمات ولم يثبت قصد الايقاع وطلب الحصول والذى نفاه من منع التكليف به هو الاستدعاء وطلب الحصول وقصد الايقاع ولم ينف ما أثبته الاول اذا كان التكليف صوريا فقط بان وردت صيغة الامر بدون أن يقصد بها طلب الايقاع وقال الخيرأبادى أيضا اعلم ان الطلب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب فطلب المحال ان كان ايقاعيا فيقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعلى كاطلب بل انما يقتضى تصوره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله فى الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز للتكليف بالمستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلايضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل ذلك . وهذا يفيد ان الدليل لا يتم على منع التكليف الصورى وهو ما كان للابتلاء والتعجيز لا لطلب الايقاع وعلى ذلك يكون حاصل الخلاف ان جميع الاوامر التى وردت وكان ظاهرها التكليف بالمحال نحو كونوا قردة أو كونوا حجارة ولكن لم يقصد ذلك هل تسمى صيغ تكليف نظرا لهذا الظاهر وهذه الصورة أولا تسمى بذلك مع اتفاق الجميع على جواز ورود مثل هذه الصيغ واتفاق الجميع على انه لا يجوز أن يقصد منها استدعاء المطلوب ويطلب حصوله من المكلف

اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى ، فانه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم ، واحترزوا

وحينئذ يكون قول امام الحرمين توفيقا بين قول الجواز والامتناع بان يحمل القول بالجواز على هذا التكليف الصورى والقول بالامتناع على التكليف الحقيقى الذى يقصد به طلب ايقاع المطلوب فى الخارج من المكلف ويدل لذلك ان القائلين بالجواز عللوا ذلك بأن الاحكام لا تستدعى أن يكون الطلب للامتثال بالايقاع لجواز أن يكون لمجرد اعتقاد حقيتها والاذعان للطاعة لو أمكن وان القائلين بالامتناع قالوا فى بيان ذلك ان التكليف على نحوين: أحدهما حقيقى وهو عبارة عن قيام معنى الطلب الى آخر ماسبق. والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلفظ الى آخره فان استدلال كل من الفريقين على هذا الوجه يقتضى ان الخلاف لم يتوارد فيه النفى والاثبات على شىء واحد من جهة واحدة واعتبار واحد بل الذين أجازوه انما أجازوه من جهة اعتقاد الحقية والاذعان للطاعة لو أمكن وبهذا الاعتبار ولم يجوزوا من جهة ان الطالب قصد ايقاع المطلوب من المكلف وهو يعلم ان المطلوب ايقاعه منه مستحيل لا يمكن ايقاعه والذين منعوه انما منعوه من الجهة الثانيـة وباعتبارها لا من الجهة الاولى واعتبارها ويدل لذلك ما قدمه الاسنوى أيضا من أن البيضاوى استدل على مختاره بانه انما يمتنع الامر بالمستحيل اذا كان غرض الآمر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضا البتة لاستغنائه فليس الامر للطلب كما نقله امام الحرمين فى الشامل الى آخر ما قدمه الاسـنوى . وقد قدمنا ان هذا الاسـتدلال لا يتوجه على القائلين بالامتناع لانهم يمنعون هذه القاعدة كما يمنعون قاعدة ان حكمه لا يستدعى غرضا فان هذا الـكلام يدل على ان القائلين بالجواز بنوا قولهم على قاعدة ان حكمه تعالى بشىء لا يسـتدعى تحصيله من المكلف بل قد يكون لمجرد الاعلام والاستسلام للعذاب ان كان ممتنعا لذاته أو لفائدة الاخذ فى المقدمات ان كان محالا لغيره وان القائلين بالامتناع بنوا قولهم على ان حكمه تعالى بشىء وتكليف العبد به يستدعى طلب تحصيله من المكلف وايقاع ما كلف به فى الخارج امتثالا ولا يسلمون تلك القاعدة كما

بالوجودي عن الازل فانه قديم ولا يمتنع عدمه لان مفهومه عدمي وهوسلب الابتداء . الثاني قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهبا ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل في خلق الاجسام لانا لو قدرناوقوعه لماكان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضـوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغي حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقته الاولى حينئذ فيكون جمعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أن لا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ماوقع فيه الخلاف . ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين : أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحـكم فى الجزئيات علي ثبوته للقاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآنا أي جمعته وضممت بعضــه الى بعض

لا يسلمون أن تلك الفائدة هي فائدة التكليف ومع اختلاف مبنى القوانين لا يكون الخلاف حقيقيا لان كل واحد من المتخالفين لو نظر الى ما يقوله الآخر لم يخالفه على ان الخلاف فى المبنى أيضا لفظى لان من قال ان حكمه تعالى لا يستدعى غرضا لم يرد انه لا فائدة ولا حكمة في حكمه تعالى وانه لا علة للاحكام بذلك المعنى وانما أراد أن ينفى الغرض الذى يقتضى تأثر الحاكم وانفعاله حتى يحمله على الحـكم ويحكم ولا شك فى استحالة هذا . ومن قال بان حكمه تعالى يستدعى غرضا لم يقصد هذا الغرض الذى يحمل الحاكم على الحـكم ويتاثر به حتى يحكم بل انما أراد به الفائدة والحكمة التى تترتب على الحـكم وتعتبر مناطا له والقائل الاول لا ينفي هذا قطعا . وبهذا تبين ان الخلاف لفظى بين الماتريدية والمحققين من الاشاعرة القائلين بالامتناع وبين باقى الاشاعرة القائلين بالجواز فى هـذا الخلاف وماانبنى عليه هذا الخلاف وبينهم جميعا وبين المعتزلة لفظى بالنظر لهذا الخلاف معنوى بالنظر لمبناه فان المعتزلة يبنون قولهم بالامتناع على أصلهم من وجوب الاصلح عليه تعالى لان الخلاف فى هـذا المبنى خلاف يرجع الى العقائد والبحث فيه يتعلق بعلم الـكلام وأما هذا الخلاف فهو يرجع الى الاحكام التـكليفية الفقهية ولاتفاقهم جميعا على عـدم وقوعه يكون هذا الخلاف ليس له ثمرة فقهية ويدل

حكاه الجوهرى وغيره والسين فيه للطلب فلماكان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هى متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء . وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ماهو ممتنع بالذات . الثانى قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الاوسعها» وجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع عما ليس فى الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع . وقوله « قيل أمر أبا لهب » يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لان أبا لهب قد امر بالايمان بكل ماأنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى وبما انزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأموراً بأن يصدقه في انه لايؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لايؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضا منهم للدليل السابق وهوالاستقراء . وأجاب المصنف بأن ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى واردا بعد انزال الله تعالى انه لايؤمن لانه اذا كان كذلك كان مأمورا بالايمان به فى الماضى ومن جملته انه لايؤمن فيلزم المحال ونحن

على هذا قول الخيرابادى اعلم ان الطلب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب بطلب المحال ان كان ايقاعيا اقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائياً لمجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصوره بوجه ما لا لادخاله فى الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز تكليف المستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل اه وقد علمت ان المجوز لتكليف المستحيلات انما أراد الابتلاء والتعجيز ولم يرد التكليف ايقاعا فهو يسلم باستحالة هذا التكليف الحقيقى ودليله غير تام على امتناع التكليف الصورى وهو لا يمنعه على هذا الوجه فهذا أيضا صريح فى ان الخلاف لم يتوارد فيه النفي والاثبات على موضوع واحد وان القائلين بالجواز أرادوا التكليف للابتلاء والتعجيز ومن قالوا بالامتناع أرادوا التكليف لطلب الايقاع وكان هذا الخلاف لفظيا بين الجميع بلا ريب ففكر فان البحث دقيق

لانسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولا بالايمان بكل ماأنزله ثم بعد ذلك أنزل انه لايؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لان اخباره بأنه لايؤمن ليس هومن الاشياء التى كلف بتصديقها لكونه متأخرا عن الدليل الدال على الوجوب. وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق مانزل وماسينزل اجماعا. والصواب ماقاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لايؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع الخلف فى خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن فى نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لايؤمن. وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفا بأن يؤمن وبأن لايؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين: أحدهما أن هذا التعبير قد وقع فى المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لايؤمن بحذف الواو كما فى المنتخب فانه مدلول الامر بالايمان بأنه لايؤمن وقد صرح به فى الحاصل فقال فيكون مكلفا بتصديق الله تعالى فى أنه لايصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة [1] وذلك لان التكليف بالايمان بأن لايؤمن

(١) قال الاسنوى « واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما الخ » أقول اذا كان ابو لهب مكلفا بأن يؤمن بان لايؤمن فقد صار ابو لهب مأمورا بان يصدقه في انه لايؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن أصلا لان قضية لم يؤمن سالبة كلية فلا يتأتى التصديق بها لان ابا لهب يكون حينئذ قد وجد منه تصديق فهذه القضية الكلية السالبة والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فصار مكلفا بانه يؤمن وبأنه لايؤمن وقد ذكر العضد فى شرح المختصر هذا الدليل بقوله ان تصديقه فى ان لايصدقه يستلزم ان لايصدقه اذ يعلم تصديقه فيلزم تكذيبه له لانه خلاف ماأمر به اه وقد وضحه ميرزاجان فى حاشيته عليه فقال الصواب ان يقرر كلام الشارح أى العضد هكذا تصديقه فى ان لايصدقه محال لان تصديقه في ان لايصدقه يستلزم انلايصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذاتوجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق يلزم عدم التصديق

تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لايؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بأن يجعل الخبر صدقا حتى يكون مأمورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال انه مأمور بأن لايؤمن اليس قد قال الله تعالى «ان الله لا يأمر بالفحشاء» وانما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلنا أما تصييره صدقا فلا . الثاني ماذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا [1]

اذ لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فتعلق التصديق بوجوده عند توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا وبهذا تعلم ان قولنا مكلف بان يؤمن بان لايؤمن بحذف الواو مستلزم لان يكون مكلفا بان يؤمن وبان لايؤمن واستحالة هذا التكليف انما جاءت من طريق الخلف فى خبره تعالى فالتكليف بتصديق الخبر وان لم يكن تكليفا بان يجعل الخبر صدقا لكن يستلزم كذب ذلك الخبر الذى افاد انه لايؤمن بشيء أصلا وبهذا تعلم مافى باقى كلام الاسنوى ولذلك كان الصواب في الجواب ماقاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من التكليف بالمستحيل لغيره كما قدمه الاسنوى وفصلناه من قبل وقلنا انه لافرق بين التكليف بما علم الله أنه لايقع وبين ماأخبر الله بانه لايقع وان ذلك لايخرج الممكن عن كونه ممكنا فى الواقع ونفس الامر فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « الثاني ماذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا ان الجمع بين النقيضين الخ » قد وافق صاحب التحصيل شارح المواقف . وحاصل مابنوا عليه جوابهم هذا ان فى التصديق التفصيلى يلزم العلم بكل خبر تعلق به التصديق ومن جملة ذلك التصديق بخبر انه لايصدق فيجيء المحذور وفى التصديق الاجمالى لايلزم العلم بالتصديق بهذا الخبر فلا يلزم المحذور المذكور وقد رده صاحب مسلم الثبوت بان التصديق بالجميع اجمالا محال منه لانه يتحقق التصديق منه وقد فرض ان لاتصديق منه اه أى ان التصديق على سبيل الاجمال من ابي لهب وامثاله محال أيضا لان الاجمال لايخلو اما ان يكون غير منطبق على التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع محال

أن الجمع بين النقيضين انما يلزم أن لوكان مكلفا بالتصديق بجميع ماجاء به على التفصيل ونحن لانسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالى أى بأن يعتقد أن كل

لانه حينئذ يتحقق التصديق بعدم التصديق من أبي لهب وامثاله ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض انه لاتصديق بعدم التصديق من أبي لهب وأمثاله قال الخيرابادى والتحقيق ان الاجمال والتفصيل فى التصديق لا يكونان الا باعتبار التعلق فلا يلزم الانطباق بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالى ممكننا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلى ممكننا ومكلفاً به لان فى التصديق الاجمالى غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالى التكليف بالمحل بالذات وان امتنع بالغير ونظيره التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بديهة مع عدم التصديق بالنتيجة دكما لااستحالة في تحقق وجود الشيء اجمالا مع عدمه تفصيلا كذلك لامضايقة هنا فى كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية مايلزم ان يكون الوجود الاجمالى لشيء ممكننا والوجود التفصيلى محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ماقيل فى تقرير كلام المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت اذالتصديق الاجمالى غيرممكن وساق ماقدمناه ليس بشيء اه والحق اننا ان اردنابالتصديق الاجمالى بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم التصديق بذلك ولو فى الجملة بان يكون بما علم للمكلف فقط فالتصديق الاجمالى على هذا الوجه لايستلزم عدمه فلا يكون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا فلا يلزم المحال كما قال الخيرابادى وهذا هو الذى يقتضيه قول صاحب التحصيل وشارح المواقف ان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه عليه السلام فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم لا اخبار لهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل هم مكلفون بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق على سبيل التفصيل والتعيين حتى يكون عالما بالتصديق بالاخبار بانه لايصدق فيلزم المحذور واماإذا كان التكليف بالتصديق

خبره صدق وعلى هذا فكيف يجىء التكليف بالمحال . وههنا أمران : أحدهما أن الامام لما قرر هذا الدليل فى المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين

اجمالا فلا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتياز أى على سبيل التعيين اه . فهذا صريح فى ان المراد بالتصديق الاجمالى هو ما ذكرنا وأما اذا كان المراد من التصديق بالجميع اجمالا بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم التصديق بجميع ماجاء به بحيث لايخرج شىء مما جاء به لم يؤمن به ولو بطريق الاجمال فلا شك في انه يدخل في ذلك خبره تعالى بان أبا جهل مثلا لايؤمن فيلزم ان يكون مصدقا به ولو اجمالا فيستلزم التصديق الاجمالى حينئذ عدم التصديق ويكون التصديق الاجمالى ملزوماً لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض ممتنع بالذات فيلزم التكليف بالمحال لذاته كما قاله صاحب مسلم الثبوت وشارحه صاحب كشف المبهم هذا ماقالوه ولكن هذا كله انما يجىء اذا سلمنا تكليف أبى جهل أو أبى لهب مثلا بالايمان بجميع ماجاء به صلى الله عليه وسلم وبالتصديق بجميعه ولو تفصيلا يلزمه الاستحالة بالذات ولكنا لا نسلم ذلك ونقول ان التصديق بجميع ماجاء به صلى الله عليه وسلم لايلزمه شىء من ذلك سواء قلنا ان أبا جهل أوأبا لهب مثلا ممن علم موتهم على الكفر بخبر الصادق ودخولهم فى الآيات التى نزلت بعدم الايمان مكلفون بالايمان والتصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم اجمالا تصديقاً مطابقاً للتفصيل أو قلنا انه مكلف بالايمان والتصديق بما ذكر تفصيلا وذلك لان اخباره تعالى بأن أبا لهب او أبا جهل او غيرهما من أمثالهما لايؤمن انما هو اخبار بانه لايمتثل الامر بالايمان ولا يؤمن فى الواقع ونفس الامر اختياراً منه للكفر على الايمان ولا شك ان الامر والتكليف بالايمان لايستلزم وقوع الايمان ولا عدم وقوعه بل يجوز من أبى جهل مثلا بعد أن يؤمر بالايمان أو يكلف به أن يمتثل ويؤمن ويختار الايمان على الكفر ويجوز ان لا يمتثل ولا يؤمن ويختار الكفر على الايمان فان امتثل وآمن باختياره فالواقع فى نفس الامر هو ذلك الذى اختاره من الايمان وان لم يمتثل ولم يؤمن باختياره كان الواقع أيضاً في نفس الامر هو ذلك الذى اختاره وهو الكفر

الضدين وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين فتابعه المصنف والسبب فى هذا أن صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان وأما الامام فانه نظر الى أن

والعياذ بالله تعالى فاذا علم الله الوقوع او عدمه او أخبر بالوقوع او عدمه فان ماعلمه أو أخبر به هو الذي وقع باختيار المكلف فلا يختص هذا الذى قالوه بما أخبر الله بعدم ايمانه بل يجيء ايضاً فيما علم الله عدم وقوع ايمانه ولكنه مدفوع بما قلناه ومن هذا تعلم ان الحق فى الجواب هو ماقاله امام الحرمين كما قلنا كما انك تعلم ان الحق عدم وقوع التكليف بالمحال لذاته عقلا وعادة او عادة فقط فلا يصلح شيء من هذين الدليلين ان يكون دليلا على جواز التكليف بالمحال لذاته لان الدليلين انما دلا على وقوع التكليف بالممكن لذاته وانه لايصير محالا بتعلق علم الله تعالى أوخبره بعدم وقوعه كما لايصير واجباً بتعلق علمه او خبره بوقوعه لان علمه وخبره انما تعلق بما علم الله ان المكلف يختاره من الامتثال وعدمه ومن هذا تعلم ايضاً ان ماقاله شارح المختصر وغيره من سقوط التكليف عن الكفار بعد علمهم باخباره بأنهم لايؤمنون قول ساقط ودعوى انتفاء فائدة التكليف دعوى باطلة لان علم المكلف بالخبر بانه لايؤمن لايزيد عن علم الله بانه لايؤمن فلا يخرج الفعل عن كونه ممكناً غاية الامر ان الخبر بانهم يؤمنون افاد أن المكلف الكافر غير مصدق ولا يصدق بشيء مما انزل الله تعالى ومن ذلك الخبر بانه لايؤمن ايضاً وقياس تكليفهم بالايمان بعد علمهم بالاخبار بانهم لا يؤمنون على ماعلم المكلف امتناع وقوعه منه قياس مع الفارق لان مانحن بصدده يمكن وقوعه منه لذاته والذى منع الوقوع هو اختيار المكلف ضده وهو الكف عن الوقوع أو نقيضه وهو عدم الوقوع فما اختاره المكلف صار واجباً بالاختيار وصار ضده او نقيضه ممتنعاً بالاختيار وكلاهما يحقق الاختيار ولا يقتضى الامتناع بخلاف ماامتنع واستحال وقوعه من المكلف عقلا وعادة او عادة فقط فان المكلف لا اختيار له فى امتناعه وبين الامرين فرق شاسع وكذلك ماامتنع التكليف به لعلم المأمور به عدم وقوعه قبل مضى زمن التمكن وبعد توفر شروط الوجوب ودخول وقت الوجوب فان امتناع هذا التكليف لعدم الفائدة من الامتثال او

العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثانى أن قول الامام وأتباعه ان الله تعالى أنزل فى حق أبي لهب انه لا يؤمن فيه نظر[1] لان قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب » لا يدل عليه لان الخسران وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى « سيصلى نارا » فكذلك لاحتمال أن يكون صليه بسبب كبيرة أتاها بعد

الابتلاء كما تقدم وما نحن بصدده ليس كذلك بل هو مما يمكن المكلف فعله وتركه ومضى فيه زمن التمكن بعد توفر شروط الوجوب وانعقاد سببه وتحققت فيه فائدة التكليف من الامتثال أو الابتلاء لان الفعل فى ذاته ممكن عقلا وعادة كما تقدم فكان بين الامرين ايضاً فرق شاسع

(١) قال الاسنوى « الثانى ان قول الامام واتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابى لهب انه لا يؤمن فيه نظر الخ » اقول ان قول الامام واتباعه ماذكر ليس المراد منه خصوص أبي لهب بل مرادهم ان الله انزل فى مثل ابى لهب ممن علم الله فيهم العناد والاصرار وعلم للنبي صلى الله عليه وسلم انهم يموتون على الكفر والعياذ بالله تعالى ونزل فيهم الآية الآتية وامثالها ولذلك عبر الامام وأتباعه بابى لهب وعبر غيره كمسلم الثبوت بابى جهل وبعضهم عبر بابى جهل وزاد مثلا لبيان أن خصوص ابى لهب او ابى جهل غير مراد ومما لاشك ان الآية الآتية وامثالها انما نزلت فى الكفار المعاندين غير المصدقين وقت نزولها ولا يصدقون بعد نزولها وهم كثير منهم أبو لهب وابو جهل وامثالهما ممن جاهروا بالعداء للنبي واصحابه وماتوا على ذلك كاصحاب القليب فالاشكال وارد باعتبار هؤلاء بدون تعيين شخص دون شخص ووجود هذا الفريق المعاند غير المصدق ولا يصدق حتى يموت على الكفر محقق لاشبهة فيه فذكر ابى لهب او ابى جهل ليس لانه تعالى أنزل فى حقه بخصوصه انه لايؤمن بل للتمثيل فهو داخل فى عموم من انزل الله فيهم انهم لايؤمنون ولذلك عبر بعضهم ايضاً بالكفار المعاندين غير المصدقين الذين نزل فيهم انهم لايصدقون ولم يذكر واحداً بعينه

الاسلام . وقد ذكر فى المحصول فى هذه المسألة آية أخرى وهى قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآية وهى لا تدل أيضا على ادخال أبى لهب فيها

قال « الثانية * الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة . وفرق قوم بين الامر والنهى [1] لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لامكان

(١) قال المصنف « الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهى الخ » هذه المسئلة هي التى عبر عنها صاحب جمع الجوامع بقوله الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً فى صحة التكليف اه غير ان صاحب جمع الجوامع جعل موضوع المسئلة عاماً فى جميع الشروط الشرعية وما يتوقف عليها فكان بظاهره يقتضي وجود الخلاف في هذه المواضع كلها كالصلاة مع شروطها كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ونحو ذلك لكن الواقع ان هذه المسئلة خاصة بتكليف الكافر بالفروع قبل حصول الايمان الذى هو شرط صحتها فكان ذلك هو موضوع الخلاف ولا خلاف لاحد في غير هذا الموضع ولذلك عنون الحنفية في كتب اصولهم هذه المسئلة بما يجعلها خاصة بموضع الخلاف فقال في مسلم الثبوت مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية خلافا للحنفية ولما كان بعض الاصوليين من الشافعية كالمصنف عنونها بما يخص موضع الخلاف وبعضهم عنونها بما يدل بظاهره على اطلاق وضع المسئلة ونازعه الصفى الهندى فى ذلك وقال ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع وقضية هذه الترجمة طرد الخلاف فيه اه لاجل هذا عنون صاحب جمع الجوامع بالعنوان العام اولاً ثم لبيان المراد قال وهي مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع والصحيح وقوعه خلافاً لابى حامد الاسفرايني واكثر الحنفية مطلقاً ولقوم فى الاوامر ولآخرين فيما عدا المرتد انتهى فاشار بذلك الى ان الخلاف مفروض فيما ذكر وليس عاماً كما يقتضيه ظاهر اطلاق وضع المسئلة واشار الى ان في تكليف الكافر بالفروع مذاهب ولم يذكر خلاف المعتزلة لاختلاف النقل عنهم ولذلك قال الاسنوى وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة فيه ثلاثة مذاهب أصحها نعم ونقله فى المحصول عن

ازالته وايضا الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل « وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة » . وأيضا أنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياساً قبل الانتهاء أبدا ممكن دون الامتثال . وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لايكفي فاستويا وفيه نظر . قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا الفائدة تضعيف العذاب » أقول لاخلاف أن الكفار مكلفون بالايمان وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب، أصحها نعم ونقله فى المحصول عن اكثر أصحابنا واكثر المعتزلة . وقال فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى . والثانى لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراينى من الشافعية [1] قال فى المحصول هو أبوحامد وقال فى المنتخب هو ابواسحاق وعزاه

اكثر أصحابنا واكثر المعتزلة الى ان قال والثانى لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراينى من الشافعية قال فى المحصول هو أبو حامد الى ان أتى على الخلاف الذى ذكره للاشارة الى ما فى المنهاج من القصور فى ذكر المذاهب ومخالفته لما فى المحصول حيث جعل المخالف فى ذلك هم المعتزلة فقط مع أن مقتضى كلام المحصول ان اكثر المعتزلة موافقون على أنهم مكلفون بالفروع وان غيرهم ممن يعتد بخلافه كجمهور الحنفية هم المخالفون فى ذلك ومعهم ابو حامد وانما قطع صاحب جمع الجوامع بان المخالف هو أبو حامد الاسفراينى كما قاله فى المحصول لا أبو اسحق الاسفراينى كما قاله فى المنتخب لان ما وقع في المنتخب غلط فان أبا اسحق الاسفراينى يقول بتكليفهم كما نقل عنه فى كتاب الخراج وهو كذلك موجود فى تعليقته فى الاصول فافهم

(١) قال الاسنوى « والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراينى » وبه قال عبد الجبار من المعتزلة وحكى قولا للشافعى وكذا قال ابن كج انه ظاهر مذهب الشافعى وقال والصحيح من مذهبه ما بدأنا به وقال الابيارى انه ظاهر مذهب مالك واختاره ابن خويز منداد من المالكية وقال فى كتابه الجامع انه الذى يأتى عليه مسائل مالك لانه لاينفذ طلاقهم ولاأيمانهم ولايجرى عليهم حكما من الاحكام وان قطعهم فى السرقة وقتلهم فى المحاربة من باب الدفع فهو تعزير

في المنهاج الى المعتزلة ايضاً تبعا لصاحب الحاصل فانه نقله عنهم في اول المسـئلة

لا حد لان الحدود كفارات وليست هـذه كفارات بالنسبة اليهـم وما نسبه الاسنوى كغيره من ان القول بعدم تكليف الـكفار بالفروع ليس على ما ينبغي بل الذين قالوا بذلك هم علماء سمرقند من الحنفية قال الكمال بن الهمام فى تحريره ذلك أى القول بعدم تكليف الـكفار بالفروع مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم أى من سوى مشايخ سمرقند كمشايخ العراق وبخارى متفقون على التكليف بها وانما اختلفوا اى اختلف من عدا مشايخ سمرقند من الحنفية فى انه أى تكليف الـكفار بالفروع في غـير حق الاداء أى ادائها كالاعتقاد أى كما فى حق اعتقاد الفروع اى كما ان الاعتقاد بوجوب العبادات واجب على الـكفار كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليهـم فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الـكافرين مكلفون بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بذلك فيعاقبون على ترك الاداء والاعتقاد معاً والبخاريون من الحنفية قائلون بأنهـم مكلفون بالاعتقاد فقط دون الاداء فيعذبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء وليست هذه المسئلة منقولة عن أبي حنيفة وأصحابه كابى يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استخرجوا هـذه المسئلة أى ان الـكافر مكلف بالاعتقاد دون الاداء من قول محمد فى المبسوط اه من مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهـم وقال شمس الائمة السرخسي ان الـكفار مكلفون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الا خرة اتفاقا بالآيات السابقة والصحيح عندنا ان الـكفار مكلفون بالفروع في الدنيا كما أنهم مكلفون بها فى حق الآخرة وهو مذهب العراقيين من اصحابنا الحنفية ولذلك قال الكمال بن الهمام والمسئلة ليست بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم والعراقيون انهـم مخاطبون بالـكل وهو القول المنصور الذى تعاضده الادلة من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت » وغير ذلك فان الخطاب يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال الكفر ولم يجب القضاء بعـد اسلامهم للحرج . وأما البحث فى ان التكليف اما لتعذيبهم بتركها أو غـير ذلك فما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحـكم

الناجز ولذلك سكت عنه السلف رحمهم الله تعالى اه ومراد الكمال بقوله وانما استنبطها علماء بخارى الى آخره ان هؤلاء المشايخ هم الذين استنبطوا ذلك من بعض تفريعاتهم وليس مراده ان القائلين بان الكفار مخاطبون بالعبادات هم علماء بخارى فقط لما علمت مما قدمناه عن الكمال نفسه ان من عدا علماء سمرقند متفقون على التكليف لكنهم اختلفوا الى آخر ما تقدم من ان العراقيين يوافقون الشافعية والبخاريين يقولون انهم مكلفون بالاعتقاد فقط ومتى علمت ان القول المنصور هو مذهب العراقيين ان الكفار مخاطبون بالفروع اداء واعتقادا تعلم ان الحنفية لايخالفون في ان الايمان شرط لصحة العبادات ولوجودها لا لوجوبها على القول المنصور وان كان هو أيضا واجبا مستقلا فهو وان كان مقدمة لوجود العبادات بالنظر لتوقف صحتها عليه وهى بالنسبة اليه واجب مطلق وهو مقدمة لهذا الواجب المطلق لكنهم موافقون غيرهم على ان الايمان واجب استقلالا بالبرهان العقلى والنقلى وهذا باتفاق الجميع فانه لم يقل احد بالاكتفاء فيه بالوجوب التبعى للواجب المطلق . ومن هذا تعلم ان مراد الاسنوى بجمهور الحنفية علماء سمرقند فى الاداء والاعتقاد وعلماء بخارى فى الاداء فقط لا علماء العراق ولا المتقدمون من الجميع بل علماء العراق يوافقون الائمة الثلاثة فى تكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا كما ان المتقدمين من أئمتنا الحنفية ساكتون عن هذه المسئلة لما قاله الكمال من عدم تعلق الحكم الناجز اى فلا يجبرون على ادائها اتفاقا كما يجبر المسلمون على ذلك ولا يعزرون على تركها كما يعزر المسلمون على تركها ولا يقتلون بجحودها كما يقتل المسلمون وهكذا سائر أحكام التكاليف الناجز فلا قضاء عليهم بعد الاسلام وهذا المقدار متفق عليه بين الجميع وعلى هذا لو حملنا قول القائلين بتكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا على معنى توجه الخطاب عليهم ودخولهم فيه وكونهم مطالبين بادائها واداء كل ما يتوقف عليه اداؤها وبترك ادائها كما ذكر يكونون مرتكبين معصية غير معصية الكفر وحملنا قول القائلين بعدم تكليفهم بها اداء واعتقادا كما هو قول علماء سمرقند

﴿ تابع الحاشية ﴾

على معنى انهم لا يجبرون على فعلها ولا يعاقبون فى الدنيا على تركها فلا يقاتلون بتركها جحوداً أو كسلا كما يقاتل المسلمون كفرا ان تركوها جحودا أو حدا وتعزيرا ان تركوها كسلا وحمل قول علماء بخارى بعدم التكليف بها اداء على ما ذكر ايضا وقولهم بتكليفهم بها اعتقادا على معنى انهم يعذبون على جحودها وانكارها لان اعتقادها من جملة الايمان ووفقنا بين هذه الاقوال على هذا الوجه لارتفع الخلاف وكان خلافاً لفظياً والواقع أن جميع العلماء متفقون على ان الكفار لا يجبرون على فعل العبادات ولا يعاقبون فى الدنيا على تركها وعلى انهم يعذبون في الآخرة على جحودها وانكارها وتركها أما الاول فلما نقل عن الشافعى من انه قال قد أقررناهم على الكفر فنقرهم على ترك فروع الايمان وأما الثانى فلما قاله صدر الشريعة فى تنقيحه ذكر الامام السرخسى رحمه الله تعالى لا خلاف فى ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة لقوله تعالى « ماسلككم فى سقر »الآية اه وقد قدمناه عنه قريبا ايضا ومراده انهم مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات فى أحكام الدنيا بلا خلاف وانما يقرون فى الدنيا على الكفر وترك الايمان اذا أعطوا الجزية وأما العقوبات الدنياوية والمعاملات فحكمهم فيها حكم المسلمين بلا خلاف وأما العبادات فلا يعاقبون عليها فى الدنيا بتركها ايضا بلا خلاف ومتى ثبت من كلام الامام السرخسى انهم يؤاخذن فى الآخرة على تركها بلا خلاف ارتفع الخلاف بلا ريب لكن قال بعض المشايخ أن مراد شمس الائمة بالاتفاق اتفاق من قالوا بتكليفهم بها اداء واعتقادا ومن قالوا بتكليفهم بها اعتقادا فقط ولعلك بعد الذى قلناه تجد اذا انصفت من نفسك ان القول بأن الخلاف لفظى فى هذه المسئلة أقرب الى الصواب بل هو عين الصواب وعلى كل قد بان القول الصحيح من المريض وحصحص الحق الذي لا شك فيه وهو ان الكفار لا يجبرون على فعل العبادات فى الدنيا ولا يعاقبون على ترك شىء منها فيها ولا يقضون شيئا منها اذا اسلموا وأن مقتضى النصوص انهم يعاقبون فى الآخرة على جحوده

وهو من اصلاح الناس . والثالث أنهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر [1] . وذكر

وانكارها فيجب ارجاع ما خالف هـذا الحق اليه والا كان قولا مخالفاً لظاهر النصوص

(١) قال الاسنوى « والثالث انهم مكلفون بالنواهي » أي ان صاحب هذا القول يقول ان الـكفار مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وذلك لان الـكف عن المنهي عنه ممكن من الكافر حال كفره بخلاف فعـل الطاعات لان الـكف عن المنهيات لايتوقف على نية فصح من الـكافر كفره بخلاف فعل العبادات فانه لابد فيه من النية فتوقف فعلها على الايمان فلاتصح من الـكافر حال كفره ولذلك هم يعاقبون في الدنيا على ترك الايمان بالقتـل والسبي وأخذ الجزية والحد في الزنا والقذف والقطع في السرقة ولا يؤمرون بفعـل شيء من العبادات اداء في حال الـكفر ولاقضاء بعد زواله بالاسـلام وقد نقل صاحب اللباب من الحنفية هذا القول عن أبي حنيفة وعامة اصحابه ولـكن قد علمت ان هذه المسئلة لم يحفظ فيها نص عن أبي حنيفة ولاعن احد من اصحابه وان الخلاف فيها معروف بين مشايخ سمرقند ومشايخ العراق ومشايخ بخارى . وان مشايخ بخارى قد استنبطوا القول بان الـكفار مخاطبون باعتقاد العبادات فقط دون ادائها من بعض فروع نقلت عن بعض اصحاب ابي حنيفة وعلى ذلك اطبق جميع علماء الحنفية في كتب الاصول فـكان مانقله صاحب اللباب عن أبي حنيفة وعامة اصحابه قولا شاذا لايعرف في المذهب فلا يعول عليه وقد حكاه المرتضى في كتابه الذريعة عن بعض أصحاب الشافعي فصارت هذه الاقوال الثلاثة وجوها في مذهب الشافعي وكذلك حكاها النووى في التحقيق وذهب بعض الاصحاب الشافعية الى انه لاخلاف في تكليفهم بالنواهي وانما الخلاف في تكليفهم بالاوامر قاله الشـيخ ابو حامد الاسفرايني والبندنيجي قال البندنيجي واما المعاصي فنهي عنها بلا خلاف من المسلمين قال الامام السبكي وهذه طريقة جيدة وهذا المذهب هو قضية بناء المسئلة على الأصـل ان اجتناب النواهي لايتوقف على الايمـان فليس شرطا فيه وقد انعكس هذا المذهب على ابن الوكيل في كتاب الاشباه والنظائر فحـكي عن بعض

الامام فى المحصول فى اثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف فى غير المرتد [1] .

الاصحاب عكس هذا المذهب و نبه العلائي فى قواعده على ذلك قال الزركشى وهذا لايعرف بل قال الشيخ ابو حامد الاسفراينى فى كتابه فى الاصول وصاحبه البندنيجى فى باب قسم الصدقات من تعليقه ان الخلاف فى تكليفهم بالاوامر واما النواهى فمنهيون عنها بلاخلاف بين المسلمين فكيف ثبت لنا قول انهم مكلفون بالاوامر دون النواهى اه قال العز ابن جماعة فى الغرر وفيه بحث لان عدم المعرفة الخاصة لا يلزم منه مطلق العدم ثم ما ذكره من النقل يعارضه القول السابق اه وقال فى مسلم الثبوت وقيل بالنهي فقط اه وقال فى جمع الجوامع ولقوم فى الامر فقط اه فافاد كل منهما ان هؤلاء القوم ينفون تكليف الكافر بالفروع بالنظر الى الاوامر فقط دون النواهى فانهم يقولون بتكليفه بها فقال عبد الحق الخير أبادى فى شرحه على المسلم قد ظن بعضهم أن الكفار مكلفون بالنواهى دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه ادعاء محض وقد علمت ان الاقرب للصواب هو تكليف الكافر بالفروع مطلقا عملا بالعمومات القرآنية التى قدمناها اه ومراده بذلك هو ما قدمناه وليس مراده انهم يجبرون فى الدنيا على الامتثال فيها ويعاقبون فيها على فعل المنهيات مطلقا وانما عقابهم فى الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبى وأخذ الجزية فلان تكليفهم بالايمان لا خلاف فيه وأما الحد فى الزنا والقذف والقطع فى السرقة فلان ماذكر من باب العقوبات الدنياوية التى هى من قبيل خطاب الوضع كالمعاملات سواء وقد علمت انه لا خلاف فى انهم مخاطبون فى الدنيا بالعقوبات والمعاملات واما عدم امرهم بفعل شيء من العبادات اداء حال الكفر فلما قاله الامام الشافعى من أننا قررناهم على الكفر وترك الايمان فنقرهم على ترك فروع الايمان ولهذا لا يعاقبون على ترك الصلاة جحودا أو كسلا ونحو ذلك مع انه منهى عنه

(١) قال الاسنوى « وذكر الامام فى المحصول فى أثناء الاستدلال مايقتضى ان الخلاف فى غير المرتد الى آخره » وهذا المذهب هو الذى حكاه فى جمع الجوامع بقوله ولآخرين فيما عدا المرتد اه. وهذا هو المذهب الرابع وهو ان المرتد مكلف

ونقل القرافى وغيره عن الملخص للقاضى عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه ايضا قال ومر بى فى بعض الكتب التى لااستحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم[1] ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف

بالفروع دون الكافر الاصلى حكاه القاضى عبد الوهاب فى الملخص والطرسوسى فى العمدة وذلك لالتزام المرتد أحكام الاسلام ولا معنى لهذا التفصيل فان مأخذ نفى التكليف فى المرتد والكافر الاصلى واحد وهو جهله بالله تعالى وكفره فان قلنا ان الايمان شرط فى التكليف في الفروع كما هو شرط فى صحتها كان الايمان مقدمة للتكليف بها وشرطا فيه فينتفى التكليف فيهما بالفروع لانتفاء شرطه وهو الايمان وان قلنا كما هو القول المنصور ان الايمان شرط لصحتها ووجودها فقط وليس شرطا فى التكليف بها وايجابها بل التكليف بها وايجابها مطلق كتكليف المحدث بالصلاة كانا مكلفين بالفروع فلا وجه للقولين الثالث والرابع المفصلين الثالث بين الامر والنهى والرابع بين المرتد والكافر الاصلى وقد وقع فى المحصول ان الخلاف فى الكافر الاصلى واما المرتد فمكلف قطعا لكن المنقول عن علماء سمرقند وبخارى انهم يسوون بين المرتد والكافر الاصلى فى انه غير مكلف بالفروع اداء واعتقادا على مذهب علماء سمرقند واداء فقط على مذهب علماء بخارى فلا وجه للقطع بان المرتد مكلف قطعا أى اتفاقا كما يقتضيه جعل الخلاف فى الكافر الاصلى ولذا قال الزركشى فيه نظر

(١) قال الاسنوى « واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم » . قال القرافى هذا المذهب جرى عليه فى بعض الكتب الذى لا أستحضره الآن قال الزركشى فى البحر صرح به امام الحرمين فى النهاية فقال والذمى ليس من أهل فرض الجهاد ولهذا لو استأجره الامام للجهاد لايبلغ به سهم راجل على أحد الوجهين كالصبى والمرأة نعم يجوز للامام استئجاره عليه على الاصح وهذا يدل على انه غير فرض عليه والا لما جاز استئجاره عليه كما لايجوز استئجار المسلم وتقييد امام الحرمين استئجار الذمى بالامام يخرج آحاد الناس فيمتنع من آحاد الناس استئجار الذمى للجهاد بل الجواز مختص بالامام على الاصح كما ذكره النووى فى

﴿ تابع الحاشية ﴾

كتاب السير. فان قيل يحتمل أن صحة استئجار الذمى انما هو لكونه لا يجبر على العبادات في الدنيا بل يعاقب عليها في الآخرة . أجيب لكنه اذا وقع لا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر كالمستأجر للحج تلك السنة وعليه فرضه . فان قيل هذا في الذمى والتعليل موافق له وما حكاه القرافى من التفصيل في مطلق الكافر قيل اذا وقع فى بعض الكفرة التفصيل صدق أنه فصل فى كافر بين الجهاد وغيره وان لم يأت فى الكل ففيه الاقوال على كل حال اه . ومن هذا تعلم أن كلام امام الحرمين في ان الذمى ليس من أهل فرض الجهاد ومتى كان الذمى ليس من أهل فرض الجهاد كان سائر الكفار ليسوا من أهل فرض الجهاد بالاولى فلا فرق فى ذلك بين كافر وكافر لكن هذا القول من امام الحرمين لا يقتضى عدم وجوب الجهاد على الكافر لجواز ان يكون مراده انه ليس من أهل اداء فرض الجهاد كما هو الواقع لأن الجهاد هو قتال الكفار بقصد اعلاء كلمة الله تعالى والذب عن دينه فلا بد فيه كسائر العبادات من النية التى تتوقف على الايمان فكان من شرط صحة اداء الجهاد الايمان كسائر العبادات فلا يتأتى فعله من الكافر مطلقا ذميا كان أو غير ذمي ومرتداً أو غيره وكون الكافر مطلقا ليس فى حال كفره أهلا لاداء فرض الجهاد على معنى انه لا يصح منه حال كفره لا ينافى انه مكلف به على معنى انه يأتي بشرطه وهو الايمان ثم يأتى به فالجهاد كغيره من سائر العبادات التى لا تصح من الكافر حال كفره وانما تصح منه بعد الايمان وزوال الكفر فالكفر مانع قادر على ازالته والايمان شرط قادر على الاتيان به فاذا استأجره الامام على الجهاد وقاتل فقتاله لا يقع جهادا ولا فرضا ولا عبادة اصلا حتي يصح ان يقال فيه اذا وقع فلا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر وقياسه على المستأجر للحج تلك السنة وفرضه عليه قياس مع الفارق لان المستأجر للحج على وجه ما ذكر أهل لاداء فرض الحج ويصح منه لتوفر شرطه وهو الايمان وكما يصح لاداء الفرض المستأجر على ادائه يصح منه اداء ما هو فرض عليه غاية الامر أن الحج الذى يفعله يقع عند الشافعية عما عليه

انما هو فى الوجوب والتحريم فقط [1] لانه عبر اولا بالتكليف وقال ان الفائدة هى العقاب وماعدا الواجب والمحرم لاتكليف فيه ولا عقاب واما من عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة * واعلم ان تكليف الكافر بالفروع مسئلة فرعية وانما فرضها الاصوليون مثالا لقاعدة وهى ان حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى صحة التكليف ام لا لاجرم ان الآمدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود . قوله « ولنا » أى الدليل على انهم مخاطبون

حتما لان مذهبهم ان المكلف لا يصح ان يحج عن غيره وعليه حجة الاسلام كما هو مفصل فى الفروع بخلاف الكافر اذا استأجره الامام للقتال فان قتاله فى صفوف المسلمين قتال ليس من الجهاد فى شىء بل استئجاره يقع استعانة به فى شؤون الجهاد كما يقع بغيره من الخيل والبغال ونحو ذلك من آلات الجهاد ولهذا لايبلغ بأجرته سهم راجل من المجاهدين بل ينقص ولو قليلا ومنه تعلم عدم صحة تعليل القول بعدم تكليف الكافر بالجهاد بامتناع قتال نفسه فان الجهاد لايتصور شرعا وقوعه منه حال كفره لانه لايتحقق الا مع تحقق شرطه وهو الايمان ومع الايمان لايكون مقاتلا نفسه اذا كلف بالجهاد فدعوى انه لو كلف بالجهاد القاتل نفسه دعوى باطلة فكان هذا القول قولا باطلا

(١) قال الاسنوى « ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو فى الوجوب والتحريم فقط الى آخره » . اقول اجاب الامام السبكى عنمن فهم من عبارته اختصاص الفروع بالوجوب والتحريم كالمصنف فقال بعد ان بين ان المراد بالفروع ماذكرنا الا ان يقال ان اقدامهم على المباح غير مستندين فيه الى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام بالاجماع على منع الاقدام على فعل حتى يعلموا حكمه فان صح فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا عام فى أهل الكتاب وغيرهم اه . لكن قال الزركشى وهو مما لم أره لغيره وفيه توقف اه وعلى كل حال فالمصرح به ان المراد بالفروع ما يشمل الاحكام الخمسة وما يفيد غير ذلك اما مؤول اما بان تخصيص الوجوب والحرمة لانهما اللذان يترتب عليهما العقاب فعلا وتركا فتكون الآيات المستدل بها دالة على التكليف بها اصالة وماعداهما تبعا أو ان ذكرهما للتمثيل

مطلقا من ثلاثة أوجه: الاول أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم »[1] وقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » ونحو ذلك

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وكقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتأتون الفاحشة ماسبقكم بها احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فقد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان الى غير ذلك من الآيات العامة والتأويل في كلها بعيد بان يقال المراد بالمصلين في قوله تعالى حكاية عنهم لم نك من المصلين أى من المسلمين وتخصيص الناس في آية يا أيها الناس اعبدوا ربكم وغير ذلك من التأويلات البعيدة عن الظاهر من غير صارف عنه . وقد علمت ان هذه الآيات وامثالها لايخالف فى عمومها احد ولذلك قال شمس الائمة السرخسى ان الكفار مكلفون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة واستدل بالآيات السابقة كما ان الصحيح عند الحنفية ان الكفار مكلفون بالفروع في الدنيا على معنى انهم يأتون بها بعد الايمان لتمكنهم من ازالة المانع من صحتها وهو الكفر ومن الاتيان بشرطها وهو الايمان وقد علمت حقيقة هذه الاقوال ومالها وماعليها وان المعول عليه منها هو الاقوال الثلاثة التى هى مذهب الائمة الثلاثة والعراقيين من الحنفية من تكليفهم بالفروع اداء واعتقادا ومذهب البخاريين من انهم مكلفون بها اعتقادا فقط ومذهب السمرقنديين من عدم تكليفهم بها اداء واعتقادا وان ماعدا هذه المذاهب الثلاثة اقوال باطلة أو مؤولة بما يرجعها الى هذه المذاهب الثلاثة كما انك علمت ان الخلاف بين هذه المذاهب الثلاثة خلاف لفظي واذا تأملت فى استدلال كل من هؤلاء المتخالفين لاتشك فى ذلك وحاصله اجمالا ان من قال بعدم التكليف بالفروع استدل بان اعتبار الشارع الايمان شرطا فى هذه العبادات ليقتضى النهى عنها بدون هذا الشرط والتكليف بالعبادات عند عدم الايمان ليقتضى ايجاب الفعل وقت العدم ولا يمكن الامتثال لوجود النهي

والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض * الدليل الثانى أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » وقوله تعالى « والذين لايدعون مع الله الها آخر » الى قوله تعالى « يضاعف له العذاب يوم القيامة » وقوله « فلاصدق ولاصلى » وقوله تعالى « ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين » الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك الباقى اما قياسا أو لانه لا قائل بالفرق . وذكر في المحصول فى هذه الآية الاخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة. واجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير اليه .والذى ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في مواضع . والموعد المذكور فى كلام المصنف اسم فاعل من أوعد . قال الجوهرى أوعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

وانى وان أوعدته أو وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

الدليل الثالث انهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال فى المحصول والمنتخب هو احراز المصلحة الحاصلة فى النهى بسبب ترك المنهى عنه وفي الامر بسبب فعل

عن الفعل حال العدم المأخوذ من اعتبار الشارع له شرطاً فى الصحة وامكان الامتثال لازم للتكليف الناجز من جهة خطاب الشارع فيجب أن لايكون الشىء الواحد من جهة واحدة مطلوبا منهيا عنه فكان كلام هذا القائل فى نفى التكليف باداء العبادات حال الكفر وهذا مما لايخالف فيه احد والقائل بالتكليف يقول ان فائدة التكليف لاتنحصر فى الامتثال حال الكفر حتى ينتفى التكليف عند انتفاء امكان الفعل بل فائدته العقاب وانه قادر على الامتثال بعد ازالة المانع

المأمور به. ويمكن أن يقال الجامع بينهما هو الطلب وقوله « قيل الانتهاء ممكن »
أى اعترض القائلون بالفرق بين الاوامر والنواهى على القياس بأن النهى يقتضى
الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضى الامتثال
والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية فى الامتثال لابد منها ونية الكافر
غير معتبرة . وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان
على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى
الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافيا في اسقاط
التكليف فكذلك الفعل. قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره ان الترك على ثلاثة
أقسام أحدها أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد. والثانى
أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب . والثالث أن لا يقصد
شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول
بتأثيمه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفي ثوابه نظر . ومثل هذا
لا يكفي في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهدته الا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك
فرع عن الايمان . واذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون
الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس . واذا كان هذا
الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه من أوجه: أحدها ماذكر من بعد وهو أن
فائدة التكليف ليست منحصرة في الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء
امكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل .الثانى ماذكره من قبل
وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع .وحاصله ان اتجاه الفرق الذى ذكره

وتحقيق الشرط وهو الايمان وكلاهما ممكن. فانت ترى أن القائل بالتكليف يسلم
عدم التكليف بالاداء حال الكفر وانما يقول هو مكلف ليأتي به بعد الايمان
وزوال مانع الكفر فلم يكن الاثبات والنفى فى الخلاف واردا على موضوع
واحد لان ماينفيه الاول هو التكليف بالاداء حال الكفر وهذا لا يخالف فيه
الثانى والذى يثبته الثانى هو التكليف بعد زوال المانع وهو الكفر وهذا لا
يخالف فيه الاول فلا حاجة للاطالة

الخصم دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي ابطاله. الثالث ان دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقرب. وقوله « قيل لا يصح مع الكفر » أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهى دون الاوامر بان الصلاة مثلا لوكانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما فى حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطى الفاسد وأما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم « الاسلام يجبّ ماقبله » فاذا تعذر الطلب تعذر الوجوب. وأجاب المصنف تبعا للامام بانه لافائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا انهم مأمورون بها لامعنى له الا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان. وهذا الجواب مردود من وجهين: أحدهما أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فان الخصم يقول لاشك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين اما حالة الكفر أو بعدها. ونجيب عما قاله الخصم فيه. والجواب الصحيح أن نختار انه مكلف بايقاع ذلك في زمن الكفر. ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على ازالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لاللايقاع أى يكلف فى زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم « يجبّ » يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا فى الاسلام. الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لافائدة له فى الدنيا باطل بل له فوائد[1] منها تنفيذ

---

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثانى ان دعواه أنه لافائدة له فى الدنيا باطل بل له فوائد الخ » اقول قد علمت ان الكفار مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقا وعلى ذلك يقال ان تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك كل ذلك من قبيل ارتباط المسببات بالاسباب التى ترجع الى خطاب الوضع واما مايترتب على خطاب الوضع بمقتضى خطاب التكليف من الحل والحرمة ونحوها فهذا على الخلاف ان قلنا ان هناك خلافا وأما قتل الحربى مسلما فالمراد منه قتله في دار الاسلام وليس مبنى الخلاف هو البناء على هذه القاعدة بل ان الحربى فى دار

طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك . ومنها اذا قتل الحربى مسلما ففى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي . ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضا وان كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء . ومنها اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فان المعروف لزوم الضمان . قال فى المهذب ويحتمل أن لايلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة . ومنها فروع كثيرة نقل المعالى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللا بذلك . ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر فى عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم

قال « الثالثة * امتثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقى متعلقا به فيكون أمرا بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية . قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهى الفساد . والجواب طلب الجامع ثم الفرق » أقول هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر [1] فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه

الاسلام مستأمن ملحق بداره حكما واحكامنا منقطعة بها فلا يجب القود نظرا لذلك و تجب الدية أو يجب القود نظرا لحكم دارنا الذي هو فيها وقت القتل وكذلك كل ماذكره من الفوائد الدنياوية ليس مفرعا على هذا الخلاف . الا ترى أن من الحنفية الذين خالفوا الائمة الثلاثة فى هذه المسائل علماء العراق من الحنفية وهم يوافقون الائمة الثلاثة فى عدم تكليف الكفار بالفروع ولو كان الخلاف فى هذه المسائل مبناه هذه القاعدة لكان العراقيون موافقين للائمة الثلاثة فى احكامهم واذا اردت ذلك تفصيلا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال المصنف « الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقى متعلقا به الخ» قال الاسنوي «هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر الخ» وجه عدم تحريره ان هذا الدليل لايتوجه على ابي هاشم والقاضى عبد الجبار لان

الصواب فنقول : امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به فى الحاصل واقتضاه كلام

مذهبهما كمذهب غيرهما فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بفعل الواجب على وجهه . قال السعد ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل بفعله يصير بحيث لايتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال ابوهاشم وتبعه عبد الجبار انه بفعله قد ادى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة فانه لايمتنع ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته أثبت عليه ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولايخفي ان المأتى به ثانيا بأمر جديد لايمكن ان يكون نفس المأتى به اولا بالامر الاول بل يكون مثله والقضاءعبارة عن استدراك ماقد فات من مصلحة الاداء والفرض انه جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت منه شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان اتيانه بالفعل ثانيا اتيانا لماهو مصلحة الاداء لكان تحصيل الحاصل . قال السعد قد لايسلم القاضي ان القضاء عبارة عن استدراك مافات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل الواجب الاول بطريق اللزوم وعلى ماقاله ابن الحاجب لكون الثاني مستأنفا بامر جديد سمي قضاء مجازا لانه مثال الاول قال السعد ولايخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولوسلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة اه وقال البدخشى ثم لايخفي ان الدليل انما ينتهض حجة على من لم يجعل الاتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطا لتوجه الامر او جعله بعينه متعلقا بشيء آخر مع وجود الامتثال واما على من لم يجعله مجزئا بمعنى انه لايتأتي توجه التكليف عليه بامر آخر بمثل ذلك الفعل في الزمان الثاني سواء سمى ذلك قضاء اولا كما سبق من قول عبد الجبار فلا اه ومثله فى تكملة الابهاج لابن السبكى وبهذا ظهر انه لاخلاف فى سقوط الطلب والتكليف بالاتيان بالمأمور به على وجهه فكان الخلاف لفظيا لان المفعول اولا كفى فى سقوط الطلب اتفاقا لان المكلف لايطالب الا بما في وسعه فلا يكون مايطلب ثانيا بامر جديد هو نفس ماطلب أولا بالامر الاول وفعله المكلف على وجهه وانقطع التكليف به بل ماطلب ثانيا

المحصول لان الامر لولم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممتثلا وقد فرضناه ممتثلا .
وقال أبو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار ان امتثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهي عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء . والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح [1] بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه .
وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك . وأيضا فالامر ضد النهي والنهى لايدل على الفساد فلايدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله . والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد

بذلك الامر الجديد هو مثل الاول وكونه يسمى قضاء كما يقول ابو هاشم وعبد الجبار أو لايسمى قضاء بل هو واجب مستأنف بامر جديد كمايقول ابن الحاجب مجرد خلاف في التسمية ولا يستطيع احد ان ينكر انه يجوز من الحكيم اذيامر بالفعل اولا ويأتى به المكلف ويخرج عن عهدته ثم يامره ثانيا بان يأتي بمثله بامر آخر ولذلك اختار الجلال المحلى وغيره وجهة نظر القاضى وابى هاشم وان كان الخلاف لفظيا لكن لم يعهد فى الشرع في كل عبادة تتصف بالاداء تارة وبالقضاء تارة اخرى لان القضاء بمعنى الفعل ثانياً استدراكا لما فات من مصلحة الاداء واما ان الشارع امر بفعل عبادة ثانيا بطريق اللزوم بعد أن أديت على وجهها فلم يعد

(١) قال الاسنوي «وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح» اقول وضوح الجامع على فرض تسليمه لايمنع المطالبة به على ان القرافى منع تماثل الحكمين وقال ان الفساد لايماثل الاجزاء فلايقاس احدهما على الآخر اه وشرط القياس ان يتماثل الحكمان فى المقيس والمقيس عليه فحينئذ لايكون هذا الجامع مع وضوحه صحيحا

انتهى الاقتضاء . وأما النهى فمدلوله المنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس فى اللفظ ما يقتضي التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فان أتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه . هذا حاصل كلام الامام وأتباعه فى هذه المسئلة * واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف (1) والخلاف انما هو في اسقاط القضاء

(١) قال الاسنوى « واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء الخ » اقول اشار بذلك الى ان الخلاف في هذه مبني على تفسير الاجزاء بسقوط القضاء واما اذا فسر الاجزاء بالاداء الكافي لسقوط ماعليه فلاخلاف وقد صرح بذلك في تكملة الابهاج لابن السبكي فقال والخلاف فى هذه المسئلة انما هو مبنى علي تفسيره بسقوط القضاء . اما اذا فسرناه بما اختار المصنف فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء من غير خلاف اه فاذا علمت هذا ورجعت الى ماتقدم من انهم اختلفوا فى صحة العبادة أهي موافقة العبادة ذات الوجهين وقوعا الشرع وان لم تسقط القضاء أو انها اسقاط القضاء وان بعضهم أشار الى ان النزاع لفظي وجرى عليه القرافي وانه الحق والى ماتقدم من ان الصحة بالمعنى الاول يترتب عليها الاجزاء بمعنى كفاية العبادة في سقوط التعبد اى الطلب فهى منشأ الاجزاء وبالمعنى الثاني تكون مرادفة للاجزاء الذى فسر ايضا باسقاط القضاء وان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامتثال اى الاتيان بالمأمور به على وجهه والمصنف فسره بالاداء الكافي لسقوط التعبد به ومعنى ذلك خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والاداء الكافي على وجه ماذكر هو بعينه الاتيان بالمأمور به كما امر الشارع فكان هذا موافقا لما قاله ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع فسر الاجزاء على القول الراجح بكفاية العبادة في سقوط التعبد يشير الى ان ذلك هو المراد من عبارة ابن الحاجب والبيضاوى وغيرهما واذا رجعت والى مافصلناه من ان الخلاف في هذا لفظي ايضا علمت ان الخلاف هنا أيضا لفظي وانه متى لم

فالجمهور يقولون انه يدل على أنه لا يجب قضاؤه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى فى الحج الفاسد ووجوب قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الآمدى وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصوّبه ابن برهان أيضا كما نقله عنه

يكن هناك خلاف اذا فسرنا الاجزاء بالاداء الكافى لسقوط التعبد به كما قال المصنف اوبالامتثال كما قال ابن الحاجب او بما فسره به صاحب جمع الجوامع لم يكن خلاف ايضا اذا فسرناه بسقوط القضاء بمعنى الفعل ثانيا وأما اذا الحكيم يأمر بالفعل ثانيا على وجه اللزوم بعد أن فعل المكلف ما امر به اولا على وفق ماامر وخرج بذلك عن عهدة الامر فهذا شىء آخر كما سبق يدل على هذا قول الجمهور اننا اذا فسرنا الاجزاء بسقوط القضاء كان مرادفا للصحة بهذا المعنى ومن البديهى ان ذلك يدل على انه لايجب قضاؤه كما اننا اذا فسرنا الاجزاء بالامتثال يدل على ذلك ايضا وابو هاشم وعبدالجبار واتباعهما يقولون انه لايمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله اولا فابوهاشم وعبد الجبار واتباعهما لم ينكروا ان المكلف اذا اتى بالفعل المأمور به على وجهه يخرج عن العهدة وسقط القضاء وانما يقولون ان ذلك لايمنع من ان يصدر امر من الحكيم بالفعل ثانيا على وجه الالزام وهذا لاينكره الجهور والجهور يقولون ان المكلف متى فعل المامور به على وجهه خرج عن عهدة ذلك الامر وسقط القضاء بمقتضى هذا الامر الاول وهذا لاينكره ابوهاشم وعبد الجبار واتباعهما فكان الخلاف لفظيا والاشتغال بالأستدلال لكل فريق والاعتراض على ما استدل به لكل فريق والجواب عنه تطويل بلاطائل على انك علمت ان الخلاف فى هذه المسئلة يغنى عنه ماتقدم من الخلاف فى صحة العبادة واجزائها ولذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع هذه المسئلة الثالثة اكتفاء بما ذكره من الخلاف فى صحة العبادة واجزائها وان كان الخلف لفظيا فى الموضعين لايحتاج الى هذه العناية بل كان اللائق ان يقتصروا على محل الوفاق مشيرين الى رفع ماكان من الخلاف حتى لا يقع التشويش على الطلاب

الاصفهانى فى شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار الى أنه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافى ذلك على نحو ماقلناه فى تعليقه على المنتخب بين أبى هاشم وغيره فى براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الاتيان . وقال أبو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمأمور به مستفادة من الاصل ومعناه أن الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فى مفهوم الشرط كما اذا قال اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلاف الذى ههنا اه كلامه . واذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور فى الكتاب ردّا على أبى هاشم لان أبا هاشم لايقول ببقاء الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل أبى هاشم الذى نقله المصنف عنه وهو قوله كما لايوجب النهى الفساد يدل عليه أيضا. ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف فى الاتيان بالمأمور به [1] وفيه نظر لان الافعال لا دلالة لها

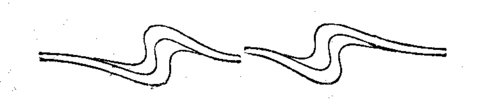
(١) « قال الاسنوي ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف فى الاتيان الخ » أقول لاخلاف بين ماجعله الامام والمصنف وجماعة محل الخلاف وبين ماجعله الغزالى وابن برهان ومن معهما محل الخلاف فان الجمهور قالوا فى الفرق بين الامر والنهى ان مقتضى الامر الاتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجبا للاجزاء لم يكن للامر فائدة لانه حينئذ يكون كانه قال افعل هذا فاذا فعلت فكانك لم تفعل بخلاف النهى فان مقتضاه الانكفاف عن المنهى عنه وقد يكون الانكفاف بحكم آخر كالنهى عن البيع وقت النداء مع مجامعته للصحة كما صرح بذلك فى تكملة الابهاج فكانت دلالة الامر على الاجزاء باعتبار ان مقتضاه الامتثال الذى هو الاتيان بالمأمور به ومن لوازم الاتيان بالمأمور به على وجهه ان يكون مجزئا

على الشغل ولا على البراءة وانما تدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالى وابن برهان والمعالي وابن فورك والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين والقاضى عبد الوهاب

بمعنى ان يكون مسقطا للتعبد به والمطالبة به ثانيا فكان جعل الامر محلا للخلاف باعتبار أن مقتضاه وهو الامتثال يوجب الاجزاء فصح حينئذ ان نجعل محل الخلاف هو الامتثال الذى هو مقتضى الامر كما صنع المصنف وان نجعل محل الخلاف هو الامر باعتبار ان مقتضاه وهو الامتثال يوجب الاجزاء وماصنعه المصنف اقرب لان الامتثال هو محل الخلاف الحقيقى والامر انما كان محلا للخلاف باعتبار ان الامتثال مقتضاه

آخر الكلام على المقدمة

« وهو نهاية الجزء الاول »



فهرس

الجزء الاول من

نهاية السول

فى شرح منهاج الأصول

للقاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الاسنوى الشافعى المتوفى سنة ٧٧٢

صحيفة

صحيفة

صحيفة

تمت